FRANÇOIS HARTOG

# LE MIROIR D'HÉRODOTE

## ESSAI SUR LA REPRÉSENTATION DE L'AUTRE

NOUVELLE ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1980.*
© *Éditions Gallimard, 1991,*
*pour la nouvelle édition revue et augmentée.*

*Pour Dominique.*

# LE VIEIL HÉRODOTE

Il va bien, le vieil Hérodote. On le lit (du moins peut-on le supposer), on l'édite, on le glose et on l'interprète [1]. En est-il satisfait? Swift rappelait que Gulliver, de passage par l'île des Sorciers, avait d'abord été surpris en remarquant à quel point Homère et Aristote ignoraient la foule de leurs commentateurs. Puis, il n'avait pas tardé à comprendre qu'en réalité ils ne les connaissaient pas du tout. Un fantôme était d'ailleurs venu lui confirmer qu'en effet « les commentateurs ne s'approchaient jamais aux Enfers des auteurs qu'ils avaient glosés, par honte et par remords d'avoir si horriblement déformé leur pensée, quand ils l'expliquaient aux générations postérieures ».

Aujourd'hui, en tout cas, livres et articles consacrés à Hérodote paraissent chaque année à un rythme soutenu [2]. Pourquoi? Par le seul effet d'entraînement d'une tradition classique révolue qui, semblable à un vaisseau de haut-bord, court longtemps encore sur sa seule erre [3]? Ou, par suite de la contraignante inertie d'un système de production disciplinaire qui, année après année, accu-

1. Voir, par exemple, l'édition en cours de publication sous les auspices de la fondation Lorenzo Valla, Mondadori Editore; le premier volume (1988), dû à D. Asheri pour le texte et les commentaires, donne une substantielle introduction et une courte bibliographie générale.

2. *L'Année philologique*, qui recense les publications du domaine classique, est un commode instrument d'évaluation. Sur les dix dernières années, on peut relever une moyenne de soixante-dix items annuels, consacrés partiellement ou en totalité à Hérodote. Soit, pour prendre un simple point de repère, quelque sept cents publications depuis la première parution de mon livre *Le Miroir d'Hérodote*!

3. Toute l'œuvre d'A. Momigliano serait à citer ici; voir, en dernier lieu, *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, 1990. Voir en français (et en attendant d'autres publications), *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983.

mule, collige et corrige, mais aussi se défend et se reproduit, en recrutant de nouveaux travailleurs : les lois du genre se combinant avec les règles du milieu? À l'évidence, même une fois déployées, ces réponses seraient trop courtes encore, réductrices. Pourquoi cette horticulture intensive, répétitive, alors que tant d'autres textes ailleurs, exhumés, méconnus, oubliés sont en attente de déchiffreurs, en souffrance de lecteurs?

Une culture (la nôtre en tout cas) s'est ainsi faite qu'elle n'a cessé de revenir sur les « textes » qui l'ont constituée, de les ruminer, comme si leur lecture était toujours déjà une relecture. Qu'elle s'en félicite ou s'en plaigne, qu'elle les embaume ou les récuse, elle semble tissée de leurs fils et comme déjà « lue » par eux. La tâche d'un historien de la culture peut dès lors être de donner ces textes à lire, en reconstruisant, pour parler comme l'herméneutique, la question à laquelle ils répondent, en redessinant les horizons d'attente où, depuis leur premier jour jusqu'à nos jours (fût-ce sur le mode de l'absence), ils sont venus s'inscrire, en recalculant les enjeux qu'ils ont signalés et signifiés, en pointant les quiproquos dont ils ont été successivement porteurs. Une telle historicisation ne veut pas dire les moderniser ou les actualiser, mais plutôt faire entendre leur inactuelle actualité : leurs réponses à des questions que nous ne posons plus, ne savons plus poser ou que nous avons simplement « oubliées ». Devenues éponymes d'un genre et d'une discipline, les *Histoires* d'Hérodote ont assurément joué ce rôle de texte majeur. Même si nul ne peut douter qu'on a produit et même écrit des histoires ou de l'histoire ailleurs ou avant, autrement : en Mésopotamie, avec la Bible, dans l'ancienne Chine ou au Japon.

Avec le recul, *Le Miroir d'Hérodote* m'apparaît comme une expérience de lecture. C'était le temps où les historiens (certains), las de compter, apprenaient à *lire*, où l'anthropologie historique et l'histoire de l'imaginaire se souciaient plus des marges que du centre, de l'altérité plus que de l'identité; c'était le moment où la problématique de l'énonciation venait renouveler l'approche structurale des textes et où venait de paraître *L'Écriture de l'histoire* de Michel de Certeau.

On m'a parfois reproché l'expression « Les Scythes d'Hérodote » comme si elle était, purement et simplement, une injonction à se claquemurer dans le seul texte des *Histoires*, une apologie du solipsisme, un plaidoyer en faveur de l'ignorance et du scepticisme. Plus simplement, elle exprimait d'abord une insatisfaction devant la manière dont souvent les historiens, forts du label « document »,

utilisaient les textes (littéraires, en particulier). D'où l'expérience : à la limite traiter Hérodote comme s'il était Homère. S'avancer aussi loin que possible dans un *lógos* choisi, en donnant toutes ses chances au texte – envisagé dans ses niveaux multiples, ses diverses lignes mélodiques, ses ruptures aussi, reprises, impasses, et comme l'expression d'une ou de plusieurs stratégies narratives. La linguistique de l'énonciation fournissait, à partir de Benveniste, un précieux repère théorique, qui permettait, en laissant au texte toute sa consistance, sa respiration, de le voir pour ainsi dire s'animer et se mettre en mouvement.

« Hérodote racontant comme Homère invente [...] créant par un chef-d'œuvre de l'art d'écrire, la science des lieux, des temps et des faits » : ce jugement, un parmi tant d'autres, moins connu que beaucoup d'autres, est dû à Daunou [1]. Par le double rapprochement problématique qu'il opère entre Homère et Hérodote d'une part (à travers la médiation du raconter *comme*), entre l'art d'écrire et la science des faits de l'autre, il a le mérite de faire resurgir dans sa complexité la question de la première écriture de l'histoire.

L'opération historiographique d'Hérodote se manifeste dès les premiers mots de la phrase d'ouverture des *Histoires* comme nomination d'un lieu nouveau, comme sa circonscription dans les pratiques discursives et les savoirs ayant alors cours : *historíē* [2]. Non pas immédiatement (car jamais Thucydide n'utilisera le terme), mais peu à peu (à partir du IVe siècle av. J.-C.) l'appellation sera reprise pour finir par s'imposer : usant pour son propre compte du mot latin *historia*, Cicéron désignera Hérodote comme « père de l'histoire » [3]. Et ce que nous appelons les *Histoires* sont la « présentation publique » *(historíēs apódexis)*, la « monstration » de cette *historíē* : « Hérodote d'Halicarnasse présente ici son *historíē*, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux ouvrages produits

1. P. C. F. Daunou (disciple de Volney, représentant de l'Idéologie), *Cours d'études historiques*, Paris, 1842, p. xxxiii.

2. M. de Certeau, *La Fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 105 : « De l'interférence entre des pratiques discursives et la nomination d'un lieu, une nouvelle discipline est née. » Dans « Le discours de l'histoire », R. Barthes avait attiré l'attention sur les embrayeurs du discours historique et, notamment, sur ses protocoles d'inauguration (*Le Bruissement de la langue*, Paris, Le Seuil, 1984, pp. 154-159). *Historíē* est la forme ionienne pour *historía*.

3. G. A. Press, *The Development of the Idea of History in Antiquity*, McGill-Queen's University Press, 1982.

tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être renommés; en particulier ce qui fut cause qu'ils entrèrent en guerre les uns contre les autres. Chez les Perses, les doctes *(lógioi)* disent que les Phéniciens furent cause du différend [1]... »

Depuis bien longtemps ont été relevées les ressemblances de structure, de vocabulaire, presque de cadence entre cette ouverture et les prologues de l'épopée. Dans les deux cas on a affaire à la mémoire, à l'oubli, à la mort. Si l'aède d'antan était un dispensateur de *kléos*, d'une gloire immortelle pour des héros qui avaient accepté de mourir au combat pour elle, l'*hístōr* se sent requis de « produire » son récit pour empêcher ou, du moins, retarder l'effacement des traces de l'activité d'hommes simplement hommes.

Gregory Nagy est revenu sur cette parenté et sa portée, à partir d'une étude du terme *lógioi*, où il montre par une série d'exemples, empruntés à Pindare, qu'aèdes et *lógioi* sont presque interchangeables. Ils ont les uns comme les autres la charge d'être des dispensateurs du *kléos*, à travers une même « présentation publique »; les premiers, il est vrai, chantent en vers, tandis que les seconds usent de la prose. Aussi « Hérodote le *lógios* » [2], prenant la suite ou le relais des « doctes » perses, vient-il s'inscrire dans la chaîne des *lógioi* et la prolonger, tout comme l'histoire vient continuer et relayer l'épopée : s'inscrire dans le cycle commencé sous les murailles de Troie et le récapituler.

Comme le chant de l'aède, la prose du premier historien a souci du *kléos*. L'un célébrait les hauts faits et les dits fameux des héros d'autrefois, l'autre s'attache aux traces de l'activité des hommes *(tà genómena ex anthrópōn)*, aux « monuments » (au sens le plus large) qui en témoignent; à toutes ces marques, celles du moins que l'on reconnaît comme « grandes et merveilleuses », mais périssables, éphémères si on les rapporte à l'immutabilité de la nature et à l'immortalité des dieux. Pour les Grecs, toujours la mort gagne. Si toute parole humaine a affaire avec la mort, si les hommes racontent parce qu'ils se savent mortels, l'épopée et l'histoire, installées sur la frontière entre visible et invisible pour évoquer, rappeler d'abord ceux qui ne sont plus, ont pour fonction spécifique d'apprivoiser la mort en la socialisant. « L'épopée n'est pas seulement un genre littéraire, elle est, avec les funérailles et dans la même ligne que les funérailles, une des institutions que les Grecs

1. HÉRODOTE (trad. Legrand modifiée), I, 1.
2. G. NAGY, « Herodotus the *logios* », *Arethusa*, 20, 1987, 1-2, pp. 175-184.

ont élaborées pour donner une réponse au problème de la mort, pour acculturer la mort [1]. » À travers ce chant de remembrance, les héros se muent en hommes d'autrefois et représentent le « passé » du groupe. Mais il est bien clair que ce qui qualifie le héros, ce qui lui vaut une mort à part et la gloire d'être raconté, ce n'est ni d'abord ni seulement son statut ou sa fonction, mais « la série des exploits qui l'ont fait ce qu'il est » : son *curriculum vitae* [2].

Quand on passe de l'épopée à l'histoire, le champ s'élargit dans plusieurs directions. On ne célèbre plus le souvenir des seuls exploits, on cherche à garder mémoire de ce qu'on fait les hommes, à épeler et à rappeler les traces et les marques de l'action non plus seulement de tel ou tel héros singulier, mais des Grecs et des Barbares, c'est-à-dire de tous les hommes. Avec ce correctif : ne seront retenues que celles qui sont « grandes et merveilleuses ». L'exploit, notamment guerrier, change : l'excellence devient collective. L'ordre de la phalange et la loi de la cité s'imposent. Il est beau de mourir, non plus au premier rang, mais à son rang [3].

Mais de l'épopée à l'histoire se retrouve le même choix et opère la même matrice narrative : requiert d'être raconté ce qu'ont fait les hommes, cette part d'éphémère qui est leur lot. Alors que l'aède, avec l'assurance d'un maître du *kléos* que la Muse inspire, promet une gloire « qui ne se consume pas » *(áphtiton)*, l'historien, circonscrit dans un temps qui est celui des hommes, parlant d'affaires humaines, avec son savoir et en son nom, entend seulement lutter contre l'oubli. Par le déploiement de son *historíē*, il voudrait que toutes ces marques du faire des hommes ne deviennent pas « privées de *kléos* » *(akléa)*, ne « passent » pas *(exítēla)*, comme une peinture que peu à peu le temps efface. Dans ce jeu d'écho entre *kléos* et *akléa*, dans la distance instaurée entre les deux, il semble que d'Homère à Hérodote la promesse d'immortalité ne puisse plus s'énoncer que sur le mode négatif : sans illusion en somme. Comme si l'on savait que, dans l'échange inégal que propose l'épopée (la vie contre la gloire), jamais le second terme ne pouvait être acquitté véritablement. D'autant moins qu'en matière humaine l'instabilité est la règle : les cités grandes autrefois sont devenues petites et les

1. J.-P. Vernant, *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, 1989, p. 94.
2. J.-P. Vernant, *ibid.*, p. 114.
3. N. Loraux, « Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de cité », *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la direction de G. Gnoli et J.-P. Vernant, Cambridge, Cambridge University Press, et Paris, Maison des sciences de l'homme, 1982, pp. 27-43.

petites grandes. Aussi la réponse toute pratique d'Hérodote est-elle de parcourir pareillement les unes et les autres, en faisant mémoire des unes comme des autres.

À mettre l'accent sur le *kléos* comme matrice des chants épiques et de la parole historienne, on privilégie l'homologie entre les deux formes de discours et la continuité de l'une à l'autre. Telle est la position de Nagy. Mais l'expression même « Hérodote le *lógios* » ne va pas de soi. D'abord parce que le mot ne s'applique chez lui qu'à des Barbares (savants perses, prêtres égyptiens, Anacharsis le Scythe); ensuite et surtout, parce qu'une fois rapporté les dits des *lógioi* perses sur les origines du conflit il ne vient pas s'inscrire à leur suite, mais plutôt rompre la chaîne, en annonçant qu'il parlera d'ailleurs et autrement. « Mais moi *(egô dé)*, je ne vais pas prononcer, à propos de ces événements, qu'il en fut ainsi ou d'une autre façon. J'indiquerai celui qui, autant que je sache personnellement, pris le premier l'initiative d'actes offensants envers les Grecs [1]. » À savoir Crésus, le roi de Lidye. Dans cette première intervention directe, énoncée à la première personne, frappe bien plutôt la volonté de rupture. On change d'univers de discours, de régime de vérité et d'échelle chronologique. Hérodote l'*histôr* n'entend ni reprendre ou corriger les propos qu'il vient de rapporter ni se lancer, lui-même, à nouveaux frais, dans un récit des origines, mais poser, en fonction de son savoir à lui, un point de départ et s'en tenir là.

Mais l'épopée déjà ne procédait-elle pas ainsi, quand elle choisissait de ne chanter qu'un seul épisode? Non pas toute la guerre de Troie, mais la seule colère d'Achille, au moment où surgit la querelle funeste avec Agamemnon. Pourtant, en décidant de mesurer les commencements à l'aune de son savoir à lui, l'historien change les règles du jeu. Traduction de cette petite décision initiale, l'opération historiographique, même quand elle semble ou croit reprendre l'épopée, rompt avec elle, découpant un nouvel espace de paroles qui a pour nom *historiê*.

Quant aux propos des « doctes » perses, ils ne laissent pas d'intriguer. Voici en effet des Perses qui parlent « grec » [2]. Se promenant avec beaucoup d'aisance dans le répertoire des mythes de la tribu (grecque), ils réunissent plusieurs histoires fameuses, mettant toutes en scène des figures féminines, pour en tisser un récit continu des

1. Hérodote, I, 5.

2. On rencontre, à nouveau, des Perses parlant « grec » lors du fameux débat constitutionnel (III, 80-82). Mais, cette fois, ce ne sont plus des enlèvements qui sont constitués en série, mais la succession des constitutions.

origines de l'hostilité entre Barbares et Grecs. On part de Io pour finir avec Hélène, en passant par Europe et Médée. Ils mettent de l'ordre et créent de la continuité : en somme ils font leur travail d'historiens. Mais à quel prix? Les versions qu'ils retiennent ou produisent s'éloignent passablement des versions courantes, sinon canoniques. Io n'est plus cette princesse, aimée de Zeus qu'Héra poursuit sans relâche de sa haine, mais simplement la fille du roi d'Argos, raptée avec d'autres femmes par des marchands phéniciens qui, une fois leur cargaison vendue, font voile vers l'Égypte : du fret de retour [1]. De même Europe, devenue fille du roi de Tyr (et non plus de Phénix), fut simplement enlevée par des Grecs (des Crétois peut-être), et non plus emportée jusqu'en Crète par un Zeus sorti de la mer sous la forme d'un taureau. Vient ensuite le rapt de Médée, fille du roi de Colchide, mais nullement une magicienne, auquel répond, « une génération plus tard », celui d'Hélène par Alexandre, qui vient clore la série des enlèvements alternés. On sort alors de cette forme d'échange pour entrer dans la violence de la guerre. Les Grecs débarquent à Troie pour demander réparation. Telle est l'origine de l'inimitié existant entre Perses et Grecs.

Dans cette version « perse », rationalisante, évhémériste avant la lettre, sinon ironique, les grands récits se sont mués en petites histoires. Ainsi racontées, elles viennent s'inscrire dans une chronologie (la succession des enlèvements) et une géographie (l'Asie face à l'Europe) et, pour tout dire, constituer une série qui vaut justement comme étiologie des guerres Médiques, qui apparaissent plus comme un nouvel épisode d'un cycle entamé il y a bien longtemps que comme un aboutissement ou un commencement. Tout se passe comme si les doctes perses, tout en parlant « grec », prenaient leur distance par rapport aux récits fameux, les démythifiaient, ou comme si leur qualité de Perse leur permettait de savoir de quoi il retournait, en fait, dans ces histoires, au total médiocres. Nous sommes loin des *lógioi,* vus comme de proches confrères des aèdes et maîtres du *kléos* en prose. Au moment où le narrateur Hérodote intervient pour couper court à ces développements, il ne récuse pas [2], ne redouble pas, ne commente pas non

1. La version phénicienne est encore pire : non seulement le rôle de l'amant n'est plus joué par Zeus (mais par le capitaine du navire), mais encore Io s'enfuit parce qu'elle est enceinte.

2. Même s'il apparaît plus loin (II, 113 sq.) que sur Hélène et la guerre de Troie Hérodote fait confiance au savoir des Égyptiens, qui combine *historíē* et science sûre *(atrekéōs).* Il ne peut donc adhérer à la version perse.

plus directement cette distance instaurée par la version perse, il se contente de poser une autre règle du jeu, en proposant un autre point de départ.

*Historíē*, couramment traduit par enquête (avec le double sens de recherche et d'enquête judiciaire), vaut comme titre et foyer organisateur de toute l'entreprise. Beaucoup questionné, le champ sémantique d'*historíē* reconduit vers l'épopée [1].

Au moment de mettre fin à sa querelle avec Achille, Agamemnon prononce un serment solennel, en invoquant Zeus et diverses divinités. « *Ístō* Zeus... » : que Zeus, non seulement sache, mais voie, soit témoin (que je n'ai jamais porté la main sur Briséis) [2]. Passant de cet appel au témoignage de Zeus au nom d'agent *hístōr*, Benveniste estime qu'il convient de l'entendre, conformément à l'étymologie, comme le témoin « en tant qu'il *sait*, mais tout d'abord en tant qu'il a *vu* » [3]. Témoin oculaire, il sait pour avoir vu. L'*hístōr* serait d'abord ou d'emblée un œil et l'*historíē*, elle, une affaire, sinon une histoire d'œil.

Se proposant de réexaminer le champ de la notion d'*historíē*, une thèse récente invite à questionner ce primat de l'œil dans la première définition d'*hístōr* [4]. Au moment de la course de chars, organisée lors des funérailles de Patrocle, surgit une dispute entre Ajax et Idoménée : quel attelage est en tête? Alors que les concurrents sont encore loin de l'arrivée et difficilement identifiables, Idoménée croit reconnaître Diomède; Ajax, qui n'en veut rien croire, l'accuse d'avoir mauvaise vue. Idoménée lui propose alors de parier, en faisant appel en la personne d'Agamemnon à un *hístōr* [5]. Agamemnon, qui n'a rien vu, n'est à l'évidence pas un témoin; un « arbitre » alors, choisi ès qualités pour trancher la question et faire respecter les engagements pris. Comment? En enquêtant. Selon M. Sauge, il peut et il peut seulement créer, par la parole, une situation d'énonciation telle qu'il fasse attester par les protagonistes ce qui s'est passé; qu'il réussisse à *faire voir* ce

1. Je me limiterai ici à cette seule piste. L'ouvrage de G. A. Press indique d'autres voies d'approche de la notion.

2. *Iliade*, XIX, 258 sq.

3. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. II, p. 173. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1974, s.v. *oîda*.

4. A. Sauge, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historíē*, Thèse de l'université de Genève, 1991 (à paraître).

5. *Iliade*, XXIII, 485-487.

qu'il en était au moment de la dispute. Il est juge, mais non témoin, et nullement juge parce qu'il a été témoin : son savoir n'est nullement fondé sur un voir.

Dans une scène figurée sur le bouclier d'Achille, forgé par Héphaïstos, deux hommes en train de se disputer à propos du rachat d'un meurtre décident de faire appel à un *hístōr* [1]. À un témoin? Sûrement pas, sinon le litige serait déjà tranché. À un « juge », puisque, au terme de la procédure, il s'agit bien de rendre un « arrêt »? Mais comment passe-t-on, pour *hístōr*, du sens initial de témoin à celui de juge? De celui qui sait pour avoir vu à celui qui tranche sans avoir rien vu? Conscient de la difficulté, Benveniste la résolvait ainsi : « Pour nous le juge n'est pas le témoin; cette variation de sens gêne l'analyse du passage. Mais c'est précisément parce que *hístōr* est le témoin oculaire, le seul qui tranche le débat, qu'on a pu attribuer à *hístōr* le sens de " qui tranche par un jugement sans appel sur une question de bonne foi " [2]. » À la différence du premier exemple, l'*hístōr*, ici, n'est pas d'emblée nommé ou désigné. Que voit-on en effet? Les Anciens se réunissent et, prenant chacun à leur tour la parole, ils sont invités à prononcer leur sentence. En outre, deux talents déposés au milieu du cercle iront à celui qui, parmi eux, « rendra l'arrêt le plus droit ». On n'est donc pas *hístōr*, on se révèle tel, on se qualifie comme tel, au terme d'un processus de paroles et dans le cadre d'une certaine situation d'énonciation. L'*hístōr* sera celui qui, formulant le jugement « le plus droit », viendra mettre fin à la querelle : par sa seule parole. Sans que vienne s'interposer ou se surajouter l'intervention d'un « maître de vérité » : qu'il prenne la figure du roi ou, même, la forme du jeu de la règle de la majorité.

Ainsi, entre le voir et le savoir de l'*hístōr* la distance se creuse ou le rapport est plus complexe. Un dernier exemple, emprunté cette fois à Hérodote lui-même et sur lequel M. Sauge a également attiré l'attention, achèvera d'en convaincre. Périandre, le tyran de Corinthe, est un jour confronté à un « événement extraordinaire » *(thôma mégiston)* [3]. Arion, un très fameux chanteur, a – si on l'en croit – échappé à la mort de bien étrange façon. Embarqué sur un bateau corinthien pour faire la traversée de retour depuis Tarente jusqu'à Corinthe, il a dû, sous la menace, sauter à la mer. Les marins voulaient se débarrasser de lui pour s'emparer de ses

1. *Iliade*, XVIII, 498-508.
2. É. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 174.
3. HÉRODOTE, I, 23-24.

richesses. Il s'exécuta, mais non sans avoir d'abord chanté, revêtu de son plus beau costume de scène. Là, un dauphin le prit sur son dos et le débarqua sain et sauf au cap Ténare d'où il regagna Corinthe. Périandre, à qui il alla tout conter, était « incrédule ». Hérodote, lui, sans se prononcer ouvertement, précise que ce récit a cours non seulement à Corinthe, mais aussi à Lesbos (patrie d'Arion) et qu'on peut voir au Ténare un ex-voto d'Arion représentant un homme juché sur le dos d'un dauphin. Sans constituer des preuves, cet accord des versions et cette trace visible valent comme indices de crédibilité.

Confronté à ce *thôma* qui d'abord suscite l'incrédulité, comment va agir Périandre? Il va faire l'*hístōr*, enquêter. Mais il n'a rien vu, et il n'en croit rien. Tenant Arion sous bonne garde, il guette alors les marins. Sitôt débarqués, il les fait appeler et « s'informe (pour savoir) s'ils ont à donner quelque nouvelle d'Arion » *(historéesthai ei tì légoien perì Aríonos). Historéesthai* est communément traduit comme s'il s'agissait d'un simple substitut d'interroger. Périandre, en fait, provoque une situation d'interlocution telle que ce sont les marins (par définition les seuls témoins) qui vont se désigner eux-mêmes comme coupables. « Ils répondirent qu'il était bien portant en Italie et qu'ils l'avaient laissé à Tarente dans une belle position. » Arion fait une théâtrale entrée qui, achevant de refermer le piège ouvert par Périandre, leur rend toute échappatoire désormais impossible. Faisant l'*hístōr*, Périandre n'est ni un témoin ni un enquêteur, au sens moderne (puisque la procédure la plus obvie eût été de fouiller le bateau), mais ce maître de la parole qui va constituer les marins en témoins (malgré eux) de ce qui s'est réellement passé, au moins tant qu'Arion était leur passager [1]. Et l'*historíē* n'est pas d'abord ou seulement une opération qui du *voir* extrait du savoir, mais plutôt une procédure langagière qui, dans certains cas, aboutit à faire voir. L'*hístōr* n'est pas d'emblée ou exclusivement ce « voyeur » hantant les champs de batailles, les places publiques et bientôt les palais. D'Homère à Hérodote l'*hístōr* est d'abord un maître de la parole, mais avec de l'un à l'autre cette petite différence qui va tout changer. Alors qu'Agamemnon est *hístōr* parce qu'il est roi, que Périandre peut l'être comme tyran de Corinthe, que les Anciens peuvent se révéler tels parce qu'ils sont les Anciens, Hérodote ne peut s'accréditer que de lui-même. Aussi, reprenant pour son propre compte la fière signature inaugurale (« Hécatée de

1. Autres occurrences de *historíē*, voir, notamment, HÉRODOTE, III, 99, 119...

Milet raconte que... ») qu'Hécatée avait inscrite, il y a peu, à l'orée de ses *Généalogies* [1], ouvre-t-il son livre par le très fameux « Hérodote d'Halicarnasse », Hérodote, citoyen de la cité d'Halicarnasse. Par ce nom, le sien, qu'il lui faut « habiter ».

La nomination de ce lieu nouveau commence par la profération d'un nom propre [2]. Qui avec lui entraîne l'usage de la troisième personne : la distance d'un *il*, ou encore, selon la classification de Benveniste, le registre de la non-personne [3]. En se nommant, l'historien s'inscrit du même mouvement comme « absent » de l'histoire. Mais tout aussitôt, comme se reprenant, le narrateur fait appel au pronom démonstratif de la première personne *(hêde)* (« Voici la présentation de l'*historiē* »), marques d'un *je*, venant donner ici et maintenant, dans le présent de l'énonciation, son récit : sous forme d'une conférence à Athènes, par exemple [4]. Le *il* n'est pas explicitement remplacé par le *je*, mais accompagné ou relayé par lui. Sous le *il*, le *je* s'avance, instaurant un va-et-vient entre absence et présence.

Dans le prologue épique, si l'on revient à lui, le régime des personnes verbales se distribue avant tout entre première et deuxième personne. « Dis-moi, Muse, l'homme aux mille tours [5]... » Les Muses parlent, étant celles qui savent ce qui est, sera, a été. Dans ce dialogue inégal, le *je* apparaît au datif : il est là pour recueillir et transmettre le chant divin. Toute son autorité réside dans ce rapport privilégié au monde des dieux par l'entremise des Muses, présentées comme « habitantes de l'Olympe », « filles de Zeus », « filles de Mémoire » [6]. Simple médium, ce *je* est vide, puisque chaque aède,

1. *F. Gr. Hist.*, 1 F1 (JACOBY), M. DETIENNE, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 134-145; Fr. HARTOG, « Écritures, généalogies, archives, histoire en Grèce ancienne », *Mélanges Pierre Lévêque*, Besançon, 1991, t. V, pp. 181-183.

2. J. SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988, notamment pp. 74-76, 166, où l'on trouvera des remarques subtiles et éclairantes sur la voix, l'écriture et le nom propre.

3. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 228 : « La troisième personne n'est pas une " personne "; c'est même la forme verbale qui a pour fonction d'exprimer la *non-personne*. »

4. On rencontre un analogue changement de registre chez Hécatée de Milet : après le nom propre initial et la troisième personne (« Hécatée raconte... »), on passe à la première (« j'écris... »).

5. *Odyssée*, I, 1. Sur ce dossier de l'énonciation, voir la mise au point et les remarques aiguës de Claude CALAME, *Le Récit en Grèce ancienne*, Paris, Klincksieck, 1986, notamment pp. 69-81.

6. J.-P. VERNANT, *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris, La Découverte, 1988 (nvelle éd.), pp. 111-112.

pendant le temps qu'il chante, l'occupe successivement. C'est un *je* sans nom et sans autorité propres. Pour le poète épique, l'inspiration opère comme remémoration. Transporté dans un temps qu'il n'a pas connu et dans des lieux qu'il ignore, il *voit*, au prix souvent de sa propre vue, ce qu'il n'a ni vu ni vécu. Ainsi Démodocos, l'aède aveugle des Phéaciens, chante à la demande et en présence d'Ulysse l'épisode du cheval de Troie. « Démodocos, entre tous les mortels je te salue! / La Muse, enfant de Zeus, a dû t'instruire, ou Apollon : / tu chantes avec un grand art le sort des Grecs, / tout ce qu'ont fait, subi et souffert les Argiens, / comme un qui l'eût vécu *(pareôn)*, ou tout au moins appris d'un autre! *(ákousas)* / Mais, changeant de sujet, chante l'histoire du cheval [1]... »

Hésiode reprend, mais modifie aussi cette structure d'inauguration de la parole. Les Muses sont bien là, toujours détentrices du savoir et de l'inspiration, mais leur invocation ou leur évocation est autrement plus complexe. La structure duelle première/deuxième personne (Muse/aède) se brise en effet pour faire place à la troisième personne. « Chantons les Muses » – ainsi s'ouvre le prologue de la *Théogonie* – « Elles... » (suit une évocation de leurs chœurs et de leurs chants sur la montagne de l'Hélicon), « Ce sont elles qui à Hésiode, un jour, apprirent un beau chant [...] Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses, Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide » [2]. La première personne initiale (« Chantons ») fait surgir les Muses dans la distance d'une mise en scène à la troisième personne. Du coup, ce régime de la troisième personne semblant s'installer, le poète ne peut apparaître ou réapparaître qu'à la troisième personne lui aussi, mais (fait considérable) sous la forme d'un nom propre (« Elles apprirent à Hésiode »). Puis, aussitôt après, retour aux marques de la première personne (« Voici [...] les premiers mots qu'elles m'adressèrent »); les Muses venant, elles, occuper au style direct la place de la première personne (« Nous savons... »). Dans ce prologue (d'interprétation difficile), nous retiendrons, en tout cas, cet appel à la troisième personne, qui vient mettre à distance les Muses (*elles* et

1. *Odyssée*, VIII, 487-492 : « comme un qui eût été présent », avec la distinction de l'œil et de l'oreille. Ce passage pourrait figurer le tout premier récit historien (Ulysse, entendant évoquer ses propres exploits à la troisième personne – comme s'il était mort –, ne peut d'ailleurs retenir ses pleurs), à ceci près que l'aède n'est pas un « voyeur », mais un « voyant ».

2. HÉSIODE, *Théogonie*, 1-34.

non plus *vous*), mais aussi le poète (*il* et non plus *je*), tout en conduisant à le nommer par son nom propre, donc à le mettre en cette place non encore clairement dessinée ou occupée, celle de l'auteur. Plus exactement, entre les Muses et Hésiode semble s'instaurer une relation de maître à élève *(edídaxan)* : elles ne sont pas seulement celles qui disent, mais celles qui enseignent; transmettant quelque chose comme un savoir (assimilable et réitérable?). Même si Hésiode, il est vrai, revient presque aussitôt à l'habituelle figure des Muses inspiratrices : elles me soufflèrent *(enépneusan)* ce chant divin [1].

De la poésie épique au prologue des *Histoires*, la rupture la plus visible se marque dans la totale disparition des Muses (aussi bien à la première qu'à la troisième personne). Doivent donc avoir cours une nouvelle économie de la parole et un nouveau régime d'autorité : qui parle, en s'autorisant de qui? Non plus les Muses, mais l'*hístōr*, ou plutôt l'*historíē*, qui vient occuper la place que la structure épique leur réservait. « Partout présentes, vous savez tout *(íste)* », proclamait l'*Iliade* [2], « nous n'entendons qu'un bruit, nous, et ne savons rien ». Déesses, elles voient ou savent tout, les mortels entendent une rumeur, mais ne voient pas. L'historien, lui, doit construire sa place de savoir, grâce à l'*historíē*, qui est peut-être d'abord un substitut à cette vision divine par définition absente. Comment voir ce qu'on n'a pas vu? Comment faire *comme si* on avait vu? Comment faire voir ce qu'on n'a pas vu?

Si l'on renonce à l'ancien partage initial des rôles qui réglait la prise de parole, ne s'offre que la troisième personne : *il* et non plus *je*, mais sous la forme d'un nom propre. Hérodote : premier mot de la première phrase, lancé au génitif (à la différence du *je* épique disposé au datif), comme manière d'estampiller ce qui lui revient en propre, de signer, tel l'artisan, son œuvre, sinon déjà de marquer son territoire; bref de se produire (présenter) comme auteur.

Toutefois, comme si le registre (ou la voix) de la troisième personne était trop difficile à tenir, presque aussitôt resurgissent, nous l'avons relevé, des traces de la première personne, qui tendent à ramener les repères familiers de l'*hic* et *nunc* de l'énonciation [3].

1. Hésiode, *op. cit.*, 31.
2. *Iliade*, II, 485-486.
3. Thucydide lui-même y succombera, puisque la troisième personne initiale (au nominatif) laisse place, au paragraphe suivant (I, 1, 2), à une marque de première personne (au datif, il est vrai, et sous la forme d'un « moi observant » : *skopoûnti moi*).

Avant qu'un peu plus loin dans le prologue le narrateur n'intervienne fortement, à la première personne *(egô dé)*, pour venir reprendre une parole pour un temps déléguée aux « doctes » perses et poser les nouvelles règles de la formation d'énoncés recevables. C'est la première d'une série de prises de position, qui, au fil des livres, scandent les *Histoires*, au moyen desquelles le *je* du narrateur-auteur vient mettre en perspective, donner à *voir*, jauger, juger les récits qu'il s'est fait une règle de rapporter [1].

À la place des Muses, l'*historiē* d'Hérodote, avons-nous dit, avec cette hésitation, ou ce balancement initial entre première et troisième personne. Mais ce n'est pas tout. En lieu et place du savoir des Muses, proféré à la deuxième personne, bruissent tous les propos tenus par les uns et par les autres, depuis les *lógioi* perses jusqu'à l'anonyme *légetai* (il se dit que), où la troisième personne règne sans partage : *ils*, ils disent que. Peut-être est-ce dans ce passage du *vous* des Muses au *ils* (discours assumé, sinon authentifié par un sujet collectif) que se laisse saisir un trait significatif de la constitution de l'histoire? À bon droit, Claude Calame a attiré l'attention sur cette substitution [2].

Aussi par la polysémie que lui confère son appartenance au champ sémantique de *oîda*, l'*historiē* peut-elle se définir comme cette procédure de constitution, puis d'évaluation ou d'authentification du *ils*, c'est-à-dire comme procès de confrontation entre le *ils* (ils disent que) et le *il/je* du narrateur, que réunit ou subsume l'autorité (que rien n'établit, sinon l'œuvre à venir) d'un nom propre : soit Hérodote d'Halicarnasse.

Thucydide effacera davantage encore, au fil de son récit, les marques de la première personne, alors même qu'il fera de la vue *(ópsis)* le critère essentiel de la possibilité d'une histoire vraie [3]. De

1. Simples notations donnant le *ton* (relevant de ce que G. Genette a nommé indications de régie) ou ébauches de commentaires, toutes ces marques d'énonciation sont désormais bien étudiées : outre CALAME, *op. cit.*, voir A. BELTRAMETTI, *Erodoto : una storia governata dal discorso*, Florence, La Nuova Italia, 1986.

2. Cl. CALAME, *op. cit.*, pp. 78-79 : « En revanche la substitution [...] au *vous* des Muses du *il/lógos* apparaît comme beaucoup plus significative : marque probable de la percée du document, même s'il n'est pas encore défini comme tel; percée d'un discours assumé par un *ils* collectif en dépit des actes de sanction dont il est parfois l'objet de la part du *je*. Ce *je*, tout en montrant les signes de son autonomie, se constitue ainsi dans et par les *lógoi* des autres; quitte à s'en distancer à l'occasion. » Dans ce rapport d'interlocution s'indique un autre aspect de la constitution du *je*.

3. THUCYDIDE, I, XXII, 2. N. LORAUX, « Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse », *Mètis*, 1, 1986, pp. 139-161. Fr. HARTOG, « L'œil de Thucydide et l'histoire véritable », *Poétique*, 49, 1982, pp. 22-30.

l'autopsie thucydidéenne jusqu'à l'idéal d'une histoire positiviste, où l'historien ne serait plus qu'un œil (lecteur, il est vrai, plus que spectateur), à la limite l'œil de personne, s'indique une voie (aporétique) sur laquelle l'historiographie n'a cessé de cheminer : l'historien comme « voyeur » [1]. Or, c'est au moment où, épistémologiquement avec Thucydide, la vue passe au premier rang que l'historien, pour nommer son activité, récuse l'*historíē* de son prédécesseur Hérodote (où, pourtant, l'étymologie mêlait voir et savoir) au profit du verbe *suggráphein.* L'*historíē,* mot trop marqué, trop usé, cède la place (momentanément) à un terme plus directement politique. L'œuvre n'est plus la manifestation d'une *historíē,* mais une « inscription », une rédaction, une composition aussi [2]. L'aède d'antan, par son chant sans cesse repris, offrait aux morts héroïques un *kléos* immortel. Hérodote s'était mis au travail pour empêcher que toutes les marques de l'activité des hommes ne s'effacent (devenant *áklea*), ne cessent – trop vite – d'être racontées. Thucydide, lui, en choisissant d'« écrire » une guerre qu'il savait devoir être « la plus grande » de toutes, donne son récit comme « *ktêma* pour toujours ». Du *kléos* au *ktêma* le déplacement est sensible. Le temps de l'épopée est bien fini (peut-être faudra-t-il attendre Michelet pour retrouver une conception épique de l'histoire, mais avec un historien qui se voudra à la fois « voyant » et « voyeur »?). Dorénavant, il ne s'agit plus de préserver de l'oubli les actions valeureuses, mais de transmettre aux générations futures un instrument d'intelligibilité de leur propre présent. *La Guerre du Péloponnèse* est en elle-même, par elle-même, pour elle-même, porteuse d'immortalité. Et puisqu'elle s'ouvre par ces mots : « *Thoukudídēs Athenaîos xunégrapse* » (Thucydide d'Athènes a mis par écrit), elle se donne aussi à lire comme inscription funéraire et mémorial d'un absent inaugural : Thucydide d'Athènes.

En recourant à une troisième personne dédoublée (sans premier locuteur et sans maître de l'énonciation), les *Histoires* mettent en place une structure profonde du récit historique, une de ces « formes » qu'explore Hayden White [3]. Les dits des *lógioi* perses, rapportés

1. Fr. Hartog, *Le XIX^e Siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges,* Paris, P.U.F., 1988, pp. 148-155.

2. *Suggrapheús,* qui peut avoir le sens technique de qui rédige les projets de lois ou un contrat, désignera aussi l'écrivain en prose et, plus particulièrement, l'historien.

3. H. White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation,* The Johns Hopkins University Press, 1987.

puis interrompus par le narrateur, inaugurent et ébauchent cet interminable travail de *citation* (à tous les sens du mot), à quoi se reconnaîtra désormais l'écriture de l'histoire [1]. Citer : rapporter, citer à comparaître, mais aussi compiler. L'historien pourra prendre le chemin des archives et de leur poussière, du tribunal (humain sinon divin) ou des salons. Faire de l'histoire sera œuvrer à partir de et sur de l'espace textuel « dédoublé ». « Se pose », en effet, « comme historiographique, le discours qui " comprend " son autre [...] c'est-à-dire celui qui s'organise en texte *feuilleté* [...] Il se construit selon une problématique de procès, ou de *citation*, à la fois capable de " faire venir " un langage référentiel qui joue là comme réalité, et de le juger au titre d'un savoir [2]. »

*François Hartog*
*Août 1991.*

1. Pour une perspective différente sur la citation (avec laquelle je ne suis pas d'accord), voir C. Ginzburg, « Montrer et citer, la vérité de l'histoire », *Le Débat*, n° 56, 1989, pp. 43-54.
2. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 111.

# ADDITIONS ET RECTIFICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Parmi les publications récentes, signalons trois volumes collectifs :

*Storia della Storiografia*, 7, 1985 (en particulier, G. LACHENAUD, « Les études hérodotéennes de l'avant-guerre à nos jours », pp. 6-27);

*Arethusa*, 20, 1-2, 1987, « Herodotus and the Invention of History » (ensemble le plus ouvert par les approches proposées et le plus complet sur Hérodote et son texte);

Fondation Hardt, *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XXXV, « Hérodote et les peuples non grecs », Genève, 1990. À partir de ce que l'on sait désormais par ailleurs sur les différents peuples non grecs, reprise (et conclusion) du procès sur la véracité d'Hérodote : Hérodote dit vrai et « il n'a plus besoin ni d'*Apologie* ni de *Défense* » (G. Nenci, p. 317). Nul ne s'en plaindra. Mais, à côté, demeure légitime, du moins je le crois, la question du comment. Comment Hérodote dit-il vrai? Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que l'*Apologie*, celle d'Henri Estienne, est aussi, sinon d'abord, l'occasion de polémiquer contre les « philomesses » (les papistes). Tout comme demeure, elle aussi, la question de savoir comment et pourquoi on l'a si souvent et si longtemps tenu pour un menteur. Tout en le reconnaissant comme père de l'histoire.

Quelques ouvrages :

G. LACHENAUD, *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Lille, 1978, Thèse.

V. HUNTER, *Past and Process in Herodotus and Thucydides*, Princeton, 1982.

A. CORCELLA, *Erodoto e l'analogia*, Palerme, 1984.

A. BELTRAMETTI, *Erodoto : una storia governata dal discorso. Il racconto morale come forma della memoria*, Florence, 1986.

C. DARBO-PESCHANSKI, *Le Discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987.

Actualiser l'ensemble des références était impossible. Dans quelques cas j'ai pu le faire. Plusieurs des articles cités dans les notes sont devenus livres (confirmation, au moins, du mouvement de la science) :

– p. 24 n. 1 : Pour la bibliographie récente, voir J. HARMATTA, « Herodotus, historian of the Cimmerians and the Scythians », *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XXXV, Genève, 1990, pp. 115-130; J. VINOGRADOV, « Bulletin épigraphique », *Revue des études grecques*, juillet-décembre 1990, pp. 531-560.

– p. 30 n. 1 : voir N. LORAUX, *Les Enfants d'Athéna*, Paris, 1981, pp. 35-75.

– p. 33 n. 2 : voir Chr. JACOB, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, Paris, 1991.

– p. 55 n. 2 : voir N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, Paris-La Haye, 198, pp. 157-173.

– p. 64 n. 5 : voir P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, Paris, 1981, pp. 125-151.

– p. 72 n. 1 : voir Fr. LISSARAGUE, *L'Autre Guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie antique*, Rome-Paris, 1990.

– p. 193 n. 2 : voir J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*, Paris, 1986.

– p. 204 n. 7 : voir J.-P. VERNANT, *L'Individu, la mort, l'amour*, Paris, 1989, pp. 41-101.

– p. 229 n. 1 : *Dictionnaire des mythologies* (sous la direction d'Y. BONNEFOY), Paris, 1981.

– p. 235 n. 2 : voir P. CLASTRES, *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, 1980, pp. 209-242.

– p. 259 n. 1 : voir également M. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*, Paris, 1990 (nvelle éd.), pp. 170-191.

– p. 273 n. 4 : voir G. SCHEPENS, *L'Autopsie dans la méthode des historiens grecs au v^e^ siècle avant J.-C.*, Bruxelles, 1980.

– p. 277 n. 3 : voir Kr. POMIAN, *L'Ordre du temps*, Paris, 1984, pp. 23-26.

– p. 283 n. 2 : sur l'écriture, voir J. GOODY, *La Raison graphique*, trad. fr., Paris, 1979; M. DETIENNE (sous la direction de), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988.

– p. 288 n. 4 : voir désormais J. SVENBRO, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne,* Paris, 1988.

– p. 305 n. 1 : sur Thévet et la cosmographie, voir Fr. LESTRINGANT, *L'Atelier du cosmographe ou l'image du monde à la Renaissance,* Paris, 1991.

– p. 311 n. 5 : voir M. DETIENNE, *L'Invention de la mythologie,* Paris, 1981, pp. 87-123.

– p. 319 n. 1 : voir J. REDFIELD, « Herodotus the Tourist », *Classical Philology,* 80, 1985, pp. 97-118.

– p. 367 n. 3 : voir désormais Cl. CALAME, *Le Récit en Grèce ancienne,* Paris, 1986, pp. 70-79.

– p. 379 n. 2 : repris dans *Le Bruissement de la langue,* Paris, 1984, pp. 153-166. Avec les remarques critiques de M. DE CERTEAU, *op. cit.,* pp. 53-57.

# LE NOM D'HÉRODOTE

*" It is a strange truth that Herodotus has really become the father of history only in modern times. "*

A. Momigliano.

D'Hérodote à nos jours, s'étire sur vingt-cinq siècles le long cortège de ses interprètes : traducteurs, commentateurs, critiques[1] ; tous ceux qui, un jour, ont eu affaire à lui et qui ont tenu à déposer, à leur tour, dans l'interminable procès que la postérité n'en finit pas d'instruire sur le cas Hérodote. Procès qui ne peut finir, du moins aussi longtemps qu'Hérodote est cette figure lointaine placée à l'orée de l'histoire. Mais ce procès, où la sentence n'est jamais définitive, où il n'y a même jamais véritablement de sentence — car la sentence précédente est reprise comme un simple témoignage en vue d'une nouvelle sentence, dans cette instruction qui ne s'arrête pas —, est aussi

1. Le dernier point sur les études hérodotéennes a été fait par L. BERGSON, " Herodot 1937-1960 ", *Lustrum*, 11, 1966, pp. 71-138 (où l'on trouve les références des bibliographies antérieures. Voir, également, G.T. GRIFFITH, "The greek historians ", *Fifty years (and twelve) of classical scholarship*, Oxford, 1968, pp. 182-241. Outre les bibliographies partielles existant dans les livres et articles parus depuis autour d'Hérodote, on peut se reporter aux remarques de H. VERDIN, " Hérodote historien ? Quelques interprétations récentes ", *L'Antiquité classique*, 1975, pp. 668-685.

Je remercie tous ceux qui, au cours de ce travail (soutenu comme thèse d'État, à l'Université de Franche-Comté, en juin 1979), m'ont fait l'amitié de me prêter leur œil ou leur oreille, et, tout particulièrement, Michel de Certeau, Marcel Detienne, Jean-Louis Durand, Pierre Lévêque, Éric Michaud, Jacques Revel, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet.

ce qui assure l'immortalisation d'Hérodote ; la marque même de son immortalité. Car il y a une fascination d'Hérodote : il est ce père qu'il faut toujours évoquer ou invoquer, ce fantôme qu'il faut conjurer, ce revenant dont il faut se débarrasser.

Pendant longtemps, il s'est agi de convaincre Hérodote de culpabilité, de faire la preuve de ses mensonges ; puis le procès a changé. Pendant longtemps, il s'est alors agi de retrouver la vraie figure d'Hérodote, par-delà les interprétations, comme si on pouvait les enjamber ou les mettre entre parenthèses ; et cela avec toutes les ressources de l'étymologie, de la philologie et la connaissance des Écritures. Aujourd'hui, c'est le sens même du mot procès qui a changé : il n'indique plus que le mouvement des interprétations, s'il est vrai que ses interprétations successives ne font pas moins partie d'Hérodote que le texte même des *Histoires* ; car " l'œuvre nous donne toujours davantage à penser dans l'espace que lui ouvre la pensée des autres "[1]. Ainsi, écrire sur les *Histoires* d'Hérodote ne peut se faire indépendamment d'une histoire de leurs interprétations. Mais une telle histoire conduit vers une histoire de l'histoire ancienne, sinon même de l'histoire tout court, s'il est vrai que le nom d'Hérodote en désigne le père[2].

Que sait-on de lui ? Très peu de chose, non pas directement par lui-même, mais par quelques notices tardives, et ce peu, d'aucuns se sont efforcés d'en démontrer le caractère fictif[3]. " Hérodote d'Halicarnasse... ", donnent les manuscrits, " Hérodote de Thourioi... ", répond la tradition indirecte. D'abord d'Halicarnasse, où il est né vers 480 av. J.-C., il put se dire ensuite de Thourioi, en Italie du Sud, quand il en devint citoyen[4]. Il connut l'exil, à Samos pendant un temps ; il voyagea à travers le Moyen-Orient et notamment en Égypte ; autour de la mer Noire vers le nord ; en Italie du Sud vers

1. Cl. LEFORT, *Le Travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 24.

2. Une façon d'éluder la question consiste à jouer avec la parenté : ainsi MARROU : "Hérodote nous apparaît moins comme le 'père de l'histoire' que comme un aïeul un peu retombé en enfance et la vénération que nous professons pour son exemple n'est pas exempte de quelque sourire protecteur " (*De la connaissance historique*, Paris, 1975, p. 27).

3. Par exemple, Ad. BAUER, *Herodotos Biographie*, Vienne, 1878. Sur la biographie, on peut consulter Ph.-E. LEGRAND, *Hérodote*, Introduction, Collection des Universités de France, Paris, 1955, pp. 5-37.

4. Thourioi, colonie panhellénique fondée en 444-443 ; cf. Ed. WILL, *Le Monde grec et l'Orient*, Paris, 1972, pp. 276-282.

l'ouest ; en Grèce continentale aussi[1]. Il séjourna un temps à Athènes, se rendit à Thourioi. Il mourut dans les années 420 av. J.-C., à Thourioi où une tradition lui attribue un tombeau sur l'agora, à Athènes selon une autre tradition, ou encore à Pella, en Macédoine[2]. Sa vie s'inscrit donc entre deux conflits majeurs : les guerres médiques qu'il ne vit pas, ou pour ainsi dire pas, la guerre du Péloponnèse, dont il connut au moins les débuts.

" Hérodote... expose ici ses recherches *(historiê)*, pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux exploits *(érga)* accomplis tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être racontés ; en particulier, ce qui fut cause que Grecs et Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres. " Ainsi commence l'œuvre que nous appelons les *Histoires*, mais qui, selon l'habitude du temps, ne porte pas de titre. Ces quelques lignes ont particulièrement retenu les commentateurs, pour qui établir exactement la signification de chacun des mots et, d'abord, du plus fameux d'entre eux, *historiê*, doit permettre de saisir le sens de l'entreprise hérodotéenne[3].

Les *Histoires* sont divisées en neuf livres, chaque livre portant le nom d'une des neuf Muses. Mais ni ce découpage ni ce patronage ne sont dus à Hérodote lui-même : attestés par Lucien (II^e^ siècle apr. J.-C.), ils ne sont assurément pas antérieurs à l'époque hellénistique ; ils sont alors l'indice d'un certain statut de l'œuvre, mais aussi de la manière dont, à ce moment-là, elle était reçue par le public : elle est du côté des Muses, de la poésie, du plaisir, de la fiction. L'auteur Hérodote ne parle que de son *lógos*, ou de ses *lógoi*, ses récits. Dans les neuf livres, se succèdent, s'emboîtent, voire se croisent différents *lógoi* autour de ce projet central — éviter que ce qu'ont fait les hommes ne s'efface et cesse d'être raconté. Les quatre premiers livres sont très largement occupés par des récits consacrés aux autres, aux non-Grecs (Lydiens, Perses, Babyloniens, Massagètes, Égyptiens, Scythes, Libyens...), alors que les cinq derniers sont, en grande partie, réservés au récit des guerres médiques elles-mêmes.

1. Les voyages d'Hérodote ont eux aussi subi l'épreuve du doute : il a simulé des voyages qu'il n'a pas faits ou qu'il n'a faits que partiellement ; le maître en la matière est A.H. SAYCE, *The Ancient Empires of the East, Herodotus I-III*, Londres, 1883, pp. XXV-XXX.

2. *Souda, s.v.* Herodotos ; MARKELLINOS, *Vie de Thucydide*, 17, précise même que les tombeaux d'Hérodote et de Thucydide sont voisins !

3. Il s'est bien entendu trouvé un grammairien (du temps de Néron) pour soutenir que le prologue n'était pas de lui, mais de son ami le poète Plesirrhoos (PHOTIUS, *Bibliothèque*, 148 *b*).

Quel fut l'effet des *Histoires*, comment furent-elles reçues ? Questions auxquelles il n'est pas possible d'apporter une réponse précise, puisque nous n'avons pas les moyens de reconstituer l'" horizon d'attente " dans lequel elles prirent place[1], ni non plus véritablement les moyens de tracer, au fil du temps, une histoire de leurs effets. Il apparaît toutefois que les *Histoires* furent très vite connues, au moins à Athènes, qu'elles furent reconnues et renommées de manière durable tout au long de l'Antiquité[2], mais qu'elles furent, non moins vite et non moins durablement, critiquées et attaquées : Hérodote est un voleur et plus encore un menteur. L'Antiquité fabrique ainsi un Hérodote *bifrons* et fait du nom d'Hérodote, que tout le monde connaît, un nom double, désignant à la fois le père de l'histoire et un menteur, sinon même le père du mensonge[3].

En 1768, Voltaire présente encore en ces termes les *Histoires* : " En récitant aux Grecs les neuf livres de son histoire, il les enchanta par la nouveauté de son entreprise, par le charme de sa diction et surtout par les fables[4]. " La nouveauté de l'entreprise, c'est ce qu'explique Euclide au jeune Anacharsis, en lui montrant le rayon histoire de sa bibliothèque : " Il ouvrit aux yeux des Grecs les annales de l'univers connu, et leur offrit, sous un même point de vue, tout ce qui s'était passé de mémorable dans l'espace d'environ deux cent quarante ans "[5] ; le charme de sa diction, c'est tout ce qu'on a écrit, du IV^e^ siècle à l'époque impériale, sur Hérodote, le maître de l'ionien ; les fables, elles, renvoient à l'Hérodote diseur de *mûthos*, mythologue et charmeur, que Thucydide, le premier, a dénoncé, mais qu'il faut encore dénoncer, ou plutôt savoir reconnaître, puisqu'un auteur aussi " estimable " que Rollin s'y laisse prendre et " nous berce de tous les contes d'Hérodote "[6].

Cette phrase ne fait que résumer, en les juxtaposant, les points de

1. Sur la notion d'horizon d'attente, voir H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Paris, 1978, pp. 49, 257-262.

2. K. RIEMANN, *Das Herodoteische Geschichtswerk in der Antike*, Diss. Munich, 1967.

3. A. MOMIGLIANO, " The place of Herodotus in the history of historiography ", *Studies in Historiography*, Londres, 1969, pp. 127-142, où il retrace de façon remarquable l'itinéraire du nom d'Hérodote.

4. VOLTAIRE, *Le Pyrrhonisme en histoire...* (1768), Œuvres complètes, Paris, Garnier, 1879, Mélanges VI, p. 246.

5. Abbé BARTHÉLEMY, *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, Paris, 1788, t. III, p. 458.

6. VOLTAIRE, *ibid.*, p. 236. Ch. ROLLIN, auteur d'une *Histoire ancienne* (1730-1738).

vue traditionnels sur l'auteur des *Histoires* : il est le premier historien ; il est un grand artiste, il est un menteur. Mais comment introduire un peu d'ordre dans ces propositions et, d'abord et surtout, comment distinguer ce qui est vérité, donc histoire, de ce qui est mensonge, donc fable. Voltaire, dans son chapitre intitulé " De l'histoire d'Hérodote ", propose une solution : " Presque tout ce qu'il a raconté sur la foi des étrangers est fabuleux, mais tout ce qu'il a vu est vrai " ; il choisit l'œil contre l'oreille, l'autopsie aux dépens de l'audition *(akoé)*, c'est-à-dire aussi les *genómena*, les faits, contre les *legómena*, les paroles. En se fondant sur une telle méthode de reconnaissance de la vérité, Voltaire ne fait en réalité que reprendre le programme thucydidéen : de l'autopsie avant toute chose et hors de l'autopsie, il n'est point d'histoire. Mais Thucydide tirait les conséquences de cette position méthodologique : il condamnait ses devanciers qui avaient cru pouvoir faire de l'histoire au passé, même proche, qui avaient cru (ou fait croire) qu'ils écrivaient une histoire véritable, par exemple, des guerres médiques ; le premier il condamnait Hérodote.

Alors que Voltaire, s'il reprend bien le critère de vérité thucydidéen, paraît " oublier " d'en tirer les implications : Hérodote n'a pas directement vu les guerres médiques, son récit repose sur des *legómena*[1], il est donc sujet à caution. Tout au contraire, après avoir éliminé l'Hérodote des contes, il retient l'Hérodote de l'autopsie, qui, par un tour de passe-passe, se trouve être l'Hérodote historien des guerres médiques, c'est-à-dire le " modèle des historiens ". Davantage : non seulement une histoire des guerres médiques est possible mais encore c'est avec l'histoire des guerres médiques que débute véritablement l'histoire : " Il faut avouer que l'histoire ne commence pour nous qu'aux entreprises des Perses contre les Grecs. On ne trouve, avant ces grands événements, que quelques récits vagues, enveloppés de contes puérils. Hérodote devient le modèle des historiens, quand il décrit ces prodigieux préparatifs de Xerxès pour aller subjuguer la Grèce, et ensuite l'Europe[2]. " Hérodote est l'historien des guerres médiques et les guerres médiques sont le début de l'histoire : Hérodote est donc le " modèle des historiens ". Mais pourquoi les guerres médiques sont-elles le début de l'histoire, sinon parce qu'Hérodote les a racontées ? On va d'Hérodote vers les guer-

1. Même si ces paroles ne sont pas le fait d'étrangers.
2. VOLTAIRE, *ibid.*, p. 247.

res, ou des guerres vers Hérodote, mais en réalité on ne sort pas d'Hérodote[1].

Le texte de Voltaire repose ainsi sur un partage : il y a l'historien des guerres médiques et un autre Hérodote, conteur et voyageur ; non plus un, mais deux noms d'Hérodote. S'il contribue à fixer ce partage, Voltaire n'en est toutefois pas l'inventeur. En témoigne le frontispice gravé pour l'édition de J. Gronovius à Leyde en 1715[2]. On voit une nuée glorieuse découpant l'espace de la gravure en son milieu ; la nuée, sur laquelle évoluent les neuf Muses (image des neuf livres), s'étend depuis le ciel jusqu'au buste d'un Hérodote barbu et aux yeux aveugles. Quatre Muses déroulent, dans la partie droite et au premier plan, un grand parchemin, qui se donne comme la transcription visuelle du récit, c'est-à-dire du récit des guerres médiques. Une Muse, debout, accoudée au buste, de son doigt pointé en direction du parchemin, fait comprendre au spectateur-lecteur qu'est déployé là, sous ses yeux, le titre de gloire, le motif du couronnement posthume de l'historien. Dans cette Muse, on peut reconnaître Clio, celle qui chante la " gloire des héros " *(kléa anthrôpôn)*, dont l'attribut essentiel dans les représentations figurées est précisément le *volumen*[3] : ici, debout entre le buste et le grand *volumen* des guerres médiques, elle est à la fois la médiatrice du récit et l'inspiratrice de l'*histôr*.

Puis, de chaque côté de la nuée, on distingue le fond, le décor : en haut à gauche, on reconnaît aisément Babylone avec son enceinte, la grande tour du sanctuaire et l'Euphrate traversant la ville en son milieu ; en bas à droite et occupant plus d'espace, c'est l'Égypte, figurée bien entendu par le Nil et par les pyramides, mais aussi par tout un ensemble d'objets " typiques ", avec scribe accroupi et hiéroglyphes. La sélection de ces deux motifs par le graveur n'est évidem-

1. THUCYDIDE a bien essayé de minimiser les guerres médiques en comparaison de la guerre du Péloponnèse (I, 23), mais sur ce point il n'a pas été suivi par la postérité, pour qui elles symbolisent, peu ou prou, la victoire de la liberté sur l'Asie esclave. Ainsi, pour HEGEL, ces batailles " non seulement vivent, immortelles, dans le souvenir de l'histoire des peuples, mais aussi dans celui de la science et de l'art, du noble et du moral en général. Car ce sont des victoires historiques d'universelle portée ; elles ont sauvé la civilisation et ôté toute vigueur au principe asiatique... " (*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Paris, 1963, p. 197). Ou encore J.S. MILL : " The battle of Marathon, even as an event in English history, is more important than the battle of Hastings. If the issue of that day had been different, the Britons and the Saxons might still have been wandering in the woods " (*Discussions and Dissertations*, 11, 1859, p. 283).

2. Cf. *supra*, p. 10.

3. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, *s.v.* Muses.

ment pas le fait du hasard, mais le plus intéressant, c'est que l'Hérodote voyageur apparaît comme un décor et seulement comme un décor, sur fond duquel peut se dérouler le grand mémorable dû à l'historien. Cette gravure, en somme banale, est donc construite en fonction de ce partage, qu'elle se contente de rendre visible : il y a bien deux Hérodote : l'historien des guerres médiques[1] et un autre Hérodote, avant tout celui des autres, des non-Grecs.

Le partage est revigoré de façon magistrale, à l'intérieur même du champ des études classiques. La longue notice rédigée, en 1913, par le plus grand connaisseur des historiens grecs et parue dans cet austère instrument de référence qu'est la *Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* fit pendant longtemps et fait encore autorité[2]. Avant d'être historien, Hérodote a été géographe et ethnographe. Il y a donc bien le voyageur et l'historien des guerres médiques, mais de voyageur, il est devenu historien et l'œuvre témoigne de ces deux étapes, mais aussi du passage de l'une à l'autre. On combine ainsi partage et évolution.

Dès lors, et sans remettre en question ce schéma, il ne restait plus aux interprètes d'autre choix que de faire varier la ligne de démarcation entre l'historien et l'autre, soit qu'ils l'avancent, soit qu'ils la reculent, selon l'extension qu'ils attribuent en définitive au mot *histoire* lui-même.

À l'exception d'un livre assez isolé, publié en 1937[3], il faut attendre les années cinquante[4] et surtout la fin des années soixante, où paraissent un ensemble de travaux, pour que l'approche se modifie. Des savants vont en effet s'efforcer d'effacer la ligne de partage, en montrant qu'elle n'est pas effectivement inscrite dans le texte lui-même : ils vont tenter de prouver que les deux noms d'Hérodote n'en forment en réalité qu'un seul. Ces études, si différentes qu'elles puissent être, ont un point commun : la méfiance à l'égard des présupposés (une définition plus ou moins explicite de ce qu'est l'histoire, par exemple) et, au contraire, la volonté d'interroger le texte lui-même, en le traitant comme un tout. C'est ce que propose Myres, quand il entreprend d'éclairer la composition des *lógoi* par un rapprochement

1. *Hérodote, historien des guerres médiques*, Paris, 1894, est le titre du livre, important en son temps, de A. HAUVETTE.
2. F. JACOBY, *R.E.*, Suppl. II, 205-520.
3. M. POHLENZ, *Herodot, der erste Geschichschreiber des Abendlandes*, Leipzig, 1937.
4. J.L. MYRES, *Herodotus Father of history*, Oxford, 1953.

avec la sculpture : pour décrire une scène, Hérodote procède comme l'artiste, qui, sculptant le fronton d'un temple, a grand souci de symétrie, ou qui, pour dérouler une frise, obéit à un certain rythme. Plus délibérément encore, Immerwahr, par exemple, entend traiter l'œuvre comme " une unité organique ayant sa propre intelligibilité "[1].

Le partage, dont portaient témoignage, à leur façon, le frontispice, le texte de Voltaire et la notice de Jacoby, permettait de contenir la lancinante question de la vérité et du mensonge et de mettre un peu d'ordre dans celle de la paternité. Mais dès lors qu'une analyse du texte conclut en faveur de l'unité de l'œuvre, dès lors qu'il n'y a plus deux noms, mais un seul, la question de l'histoire, un moment écartée, réapparaît, mais à l'intérieur même du texte, ou elle éclate à l'intérieur même du nom d'Hérodote : que sont finalement les *Histoires* et qu'est-ce que l'*historiē*, qu'est-ce qu'un *histōr* ou encore le père de l'histoire est-il un historien[2] ? Questions inévitables sur le chemin de l'interprète.

## *Le miroir d'Hérodote.*

Le point de départ de ce livre est indiqué par le sous-titre : " Essai sur la représentation de l'autre " ; il s'agissait en effet de voir comment les Grecs de l'époque classique s'étaient représenté les autres, les non-Grecs, de faire apparaître la manière, ou les manières dont ils faisaient de l'ethnologie, bref d'esquisser une histoire de l'altérité avec son rythme, ses temps forts et ses ruptures, si toutefois il était possible de les cerner. Pour une telle enquête, Hérodote était évidemment incontournable, mais il apparut assez vite qu'il était inextricable, ou plutôt qu'il valait la peine d'y demeurer, car son texte était ce lieu privilégié où se nouait et où se jouait tout un ensemble de questions, elles-mêmes réitérées, déniées, transformées ou suscitées par l'interprétation, qui conduisent en fin de compte vers celle de la pratique historienne. Voilà pourquoi le livre s'est finalement appelé *Le miroir d'Hérodote.*

1. H.R. IMMERWAHR, *Form and thought in Herodotus*, Cleveland, Ohio, 1966, p. 10 : " Thus we have tried, where possible to avoid discussions involving historical fact, treating the work as an organic unit intelligible by itself. "

2. Voir, par exemple, S. BENARDETE, *Herodotean Inquiries*, La Haye, 1969, pp. 1-6.

Les *Histoires* sont en effet ce miroir dans lequel l'historien n'a jamais cessé de regarder, en fait de s'interroger sur sa propre identité : il est ce regardant-regardé, questionneur-questionné, finalement toujours conduit à décliner ses titres et qualités. Qui est-il : historien ou menteur ? D'où l'importance dans l'histoire des interprétations d'Hérodote de bien marquer la césure entre l'historien des guerres médiques et l'Hérodote des autres, souvent traité comme un autre Hérodote. Où est-il : est-il au service d'un prince ou d'une cité, *tenant lieu* d'œil et de mémoire écrite ? D'où l'importance des débats sur les rapports entre Hérodote, Périclès et Athènes. À qui parle-t-il et pour quoi ? D'où les questions sur le public d'Hérodote, sur Hérodote conférencier, rémunéré ou non.

Mais le miroir s'entend aussi en deux autres sens. Si l'ailleurs est un miroir en négatif, le miroir d'Hérodote, c'est, dans les *lógoi* consacrés aux non-Grecs, ce miroir qu'il tend aux Grecs. Parmi ces récits, j'ai fait choix du *lógos* scythe, car le Scythe ne laisse pas d'étonner les Grecs : il est celui qui met en fuite l'armée de Darius, le roi des Perses et, surtout, il est ce nomade qui n'a ni maison, ni ville, ni champ labouré.

Le miroir d'Hérodote, c'est encore l'œil de l'*histōr*, qui, parcourant et racontant le monde, le met en ordre dans un espace grec du savoir et qui, du même mouvement, construit pour les Grecs une représentation de leur passé proche ; l'*histōr* se fait rhapsode et arpenteur. Mais, par-delà lui-même, il est aussi ce miroir à travers lequel d'autres, par la suite, ont tendu à voir le monde. Et se trouve posée là la question de l'effet ou des effets du texte et donc celle de l'effet du texte d'histoire.

Les différents sens pris par la métaphore du miroir indiquent en fait un enchaînement de questions qui mène continûment des Scythes d'Hérodote au cas Hérodote, de la lecture d'un *lógos* à une interrogation sur la manière d'écrire l'histoire. Dans le parcours de quelques-uns des *lógoi* consacrés aux autres, le texte d'Hérodote est traité comme un récit de voyage, c'est-à-dire comme un récit qui a le souci de traduire l'autre dans les termes du savoir partagé grec et qui, pour faire croire dans l'autre qu'il construit, élabore toute une rhétorique de l'altérité. Cette étude est donc choix d'un niveau d'analyse, qui ne se veut ni exclusif d'autres approches, ni plus important que d'autres niveaux : en s'attachant au *contrat* qui lie le narrateur au destinataire, elle entend tirer plus du texte, non pas par suite d'un quelconque culte du texte, mais simplement en vue d'esquisser quelques propositions pour une sémantique historique.

Ce voyage en Hérodote, à la semblance de son objet premier, le nomade, n'est ni clos sur lui-même ni achevé, il est au contraire invite à pousser plus loin l'enquête : en reposant la question de l'effet du texte d'histoire, c'est-à-dire tout aussi bien celle du genre historique ; en reprenant l'interrogation sur la place et la fonction de l'historien dans sa société. Peut-être une étude sur le regard de l'historien et l'œil de l'histoire offre-t-elle une voie d'approche ? Tenter donc une archéologie du regard historien, ou du moins en écrire quelques fragments.

Mais, dans le cas Hérodote, la question de la fonction de l'*histōr* n'est pas séparable d'une histoire de ses interprétations ; et cette histoire, à son tour, si elle veut éviter d'en rester à la seule histoire des idées, doit inclure une réflexion sur l'institution et sur la profession historiennes : bref, des lectures d'Hérodote à une histoire générale de l'histoire, envisagée, selon la formule de M. I. Finley, comme un " practical subject ".

PREMIÈRE PARTIE

# *Les Scythes imaginaires : espace, pouvoir et nomadisme*

*"... Est-ce toi, Nomade, qui nous passeras ce soir aux rives du Réel ? "*

Saint-John Perse.

# LES SCYTHES D'HÉRODOTE : LE MIROIR SCYTHE

Dans les *Histoires,* les Scythes sont des autres privilégiés : ils sont, après les Égyptiens, ceux à qui Hérodote consacre le plus long développement[1], et pourtant, contrairement à l'Égypte, leur pays n'offre guère de merveilles ou de curiosités méritant d'être rapportées[2]. Alors pourquoi ont-ils fait parler ou écrire Hérodote ? Serait-ce parce qu'il a voyagé dans le Pont ou parce que Darius leur a fait la guerre ?

Soit le *lógos* scythe : comment le lire ou quelles questions lui poser ? Et tout d'abord qui sont les Scythes d'Hérodote ? Pour répondre, on peut penser à une confrontation entre *ce que dit* le texte et *ce que découvre* l'archéologie, entre les Scythes d'Hérodote et les Scythes de l'archéologie, entre le *lógos* scythe et les Scythes " réels ". On aurait en effet d'un côté un discours et une représentation des Scythes, de l'autre ce qu'ils sont effectivement. À partir de là, il serait possible, en allant du texte aux restes et des restes au texte, de relever les convergences et, surtout, de s'interroger sur les divergences, puis, pour conclure, d'évaluer l'exactitude du témoignage d'Hérodote : a-t-il bien ou mal décrit ? Les erreurs seront probablement mises sur le compte d'une mauvaise information, d'une insuffisance d'esprit critique, ou de la naïveté. Les " rencontres " seront au contraire mises au compte de ses qualités d'observateur, de son absence de prévention... Si le débit l'emporte sur le crédit, on dira qu'il a mal décrit, si, inversement, il est créditeur, on estimera qu'il est un témoin véridique.

1. Hérodote, IV, 1-144.
2. *Ibid.,* II, 35 ; IV, 82.

Mais l'échange entre le texte et le reste ne peut s'envisager de façon aussi simplement positiviste, même si l'on suppose résolue au préalable la question de la fouille comme référent. Je n'en donnerai qu'un seul exemple. Hérodote a consacré plusieurs chapitres aux étranges funérailles célébrées par les Scythes en l'honneur de leurs rois. Or, il est généralement admis qu'il a donné une bonne description des kourganes princiers et des redoutables cérémonies qui s'y déroulaient : " Our knowledge, écrivait Rostovtzeff, of scythian funerary ceremonial in the sixth and fifth centuries B.C., derived from the borrows excavated in the valley of the Kuban, corresponds pretty nearly with Herodotus' account of the obsequies of scythian kings and princes "[1] ; rencontre donc entre le texte et la fouille.

Mais la superposition des deux conduit à ne pas voir, ou à négliger un détail du texte : pour Hérodote en effet, les rois et eux seuls, toujours, sont enterrés au même endroit, chez les Gerrhiens, c'est-à-dire aux limites nord de la Scythie, en terre d'*eschatiá*, de confins[2]. Or, l'archéologie montre au contraire que les kourganes sont disséminés dans les vallées sur l'ensemble du pays[3]. Si donc l'on superpose texte et fouille, littéralement on ne voit pas ce léger décalage et si l'on jauge le texte à partir de la fouille, alors on l'élimine, en le mettant, par exemple, sur le compte de l'" information insuffisante " du voyageur.

Toutefois, avant de l'étiqueter comme reste inutilisable, pourquoi ne pas envisager qu'il peut avoir un sens à l'intérieur même du texte, qu'il est un détail narratif qu'amène et dont rend compte la logique du récit, qu'il est produit par une certaine représentation des Scythes que le *lógos* est précisément en train de construire ? Plus généralement, par cette confrontation directe entre texte et reste, on risque de négliger le texte en tant qu'il est un récit avec son organisation propre (le *lógos* scythe n'est pas une fiche monographique sur les Scythes, mais s'inscrit, à un moment donné, dans un ensemble plus vaste qu'on appelle *Histoires*, etc.). Je ne m'engagerai donc pas dans cette procédure de validation mutuelle, le texte validant la fouille, dont il serait comme un supplément d'âme, la fouille validant le texte, auquel elle apporterait, sinon le réel, du moins un supplément de réel.

1. M. ROSTOVTZEFF, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 44. ; celui-ci est cité comme exemple, non comme témoin de l'état de l'archéologie scythe.
2. Cf. *infra*, p. 153 sq.
3. Voir, par exemple, *Or des Scythes*, Paris, 1975, carte pp. 118-119.

Alors comment lire le *lógos* scythe ? On peut penser à un second type de confrontation, non plus entre texte et reste, mais entre les chapitres d'Hérodote et l'épopée ossète. On sait en effet, depuis un siècle et demi, que les Ossètes, peuple installé au cœur du Caucase, sont, à travers les Alains, les derniers descendants des Scythes ; les uns et les autres appartiennent au vaste groupe des " Iraniens du Nord ". Or les Ossètes ont réussi " une double performance : le contenu culturel, un contenu qui nous reporte aux derniers états de la civilisation scythique, a été préservé en même temps que son contenant linguistique, et cela jusqu'à notre temps. Et surtout un trésor de récits épiques subsiste, pleins d'archaïsmes, autour de héros dont l'originalité, malgré la pénétration de thèmes folkloriques plus ou moins universels, reste puissante et fraîche. Mieux : ce sont les peuples voisins qui, à des degrés divers, ont adopté cette littérature, n'y altérant que ce qui était trop spécifiquement ossète, scythique "[1]. Cette continuité reconnue, il devient légitime de mettre en rapport le récit d'Hérodote et les *Légendes sur les Nartes* (l'épopée ossète). Pour Dumézil, il n'est pas douteux que " la tradition fidèlement gardée par les Ossètes éclaire un grand nombre de données scythiques d'Hérodote (et de Lucien)"[2]. À partir de là, si l'on se concentre plus sur Hérodote que sur l'" héritage indo-européen " des Scythes, pourrait se développer une réflexion sur la manière dont il traite ce matériel scythe-ossète : les transformations ou les gauchissements qu'il lui fait subir ; comment et pourquoi ?

Mais, indépendamment de mon incompétence, indépendamment même du fait que Dumézil a ouvert et parcouru cette voie, je ne m'y engagerai pas non plus. Pourquoi ? Car ces deux lectures, celle qui se fonde sur la confrontation avec les données de l'archéologie, tout comme celle qui fait appel aux textes ossètes, sont, si je puis dire, tournées *vers l'extérieur :* elles cherchent, l'une comme l'autre, à " sortir " du texte des *Histoires* pour l'évaluer et sont, toutes deux, tournées "du côté" des Scythes eux-mêmes. Le *lógos* scythe est en effet lu " du côté " des Scythes, par rapport à un référent scythe. Il y a ce qui est dit par Hérodote et ce que l'on sait par ailleurs. Ce que l'on sait sert à critiquer ce qui est dit et ce qui est dit (une fois critiqué) vient accroître ce que l'on sait. Le texte est au total évalué du point de vue de la quantité et de la qualité de l'information qu'il

1. G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'Alentour*, Paris, 1977, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 12.

contient. Hérodote est-il une source fiable et abondante sur les Scythes ?

Mais la question que je pose tout d'abord est, non pas celle des Scythes, mais simplement celle des Scythes d'Hérodote. Objection : si vous commencez par refuser toute confrontation du texte avec ce qui n'est pas directement lui, vous avez toute chance de vous y enfermer et de développer, plus ou moins habilement, un appareil à produire des périphrases et de la tautologie ; d'instaurer en fin de compte un culte du texte, qui n'ose même pas s'avouer comme tel. Bref, de valoriser le texte pour le texte et les Scythes pour les Scythes, ou de faire, comme on disait naguère, de l'art pour l'art.

Les Scythes d'Hérodote ? S'il ne s'agit pas de les confronter avec un *référent* (ou avec ce qu'on constitue comme tel : les Scythes " réels "), il ne s'agit pas davantage de refuser toute confrontation et, tout d'abord, à l'intérieur même des *Histoires* où le *lógos* scythe occupe, à un moment du récit, une place donnée. On est donc fondé à mettre en relation un énoncé de ce *lógos* avec d'autres énoncés appartenant au même contexte[1]. Par exemple, Hérodote raconte longuement la guerre que mène Darius contre les Scythes[2]. Cette expédition a tourmenté les commentateurs et les historiens : est-elle véridique, ou qu'y a-t-il de véridique en elle, étant admis qu'il est impossible qu'elle le soit totalement ? Or, si, à l'intérieur des *Histoires*, on rapproche des segments de ce récit de certains éléments de l'expédition de Xerxès contre les Grecs, apparaissent des convergences et des reprises. Autrement dit, et même si la guerre de Darius ne se réduit pas qu'à cela, les guerres médiques d'Hérodote (postérieures dans le récit) jouent, par rapport à elle, un rôle de matrice du récit et de modèle d'intelligibilité pour le destinataire. Du coup, la question du caractère plus ou moins fictif de l'entreprise de Darius en Scythie se trouve, à tout le moins, déplacée.

Ce renvoi de certains énoncés vers d'autres énoncés du même contexte est un indice de ce que l'on peut appeler les contraintes narratives ; contraintes, non pas extérieures et subies, mais intérieures et produites par le récit lui-même au cours de son élaboration. Il s'ensuit que le *lógos* scythe n'est pas de l'information immédiate sur les Scythes, s'offrant d'emblée à tout lecteur de ce seul *lógos*, ni un document, si je puis dire, à l'état brut et immédiatement

1. T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, Paris, 1978, p. 28 (les indices syntagmatiques).
2. Hérodote, IV, 83-144.

confrontable à ce qui n'est pas lui. Se pose là, inévitable, un problème de découpe.

Une seconde confrontation mène, non pas " du côté " des Scythes " réels ", mais " du côté " des Grecs, c'est celle des énoncés avec le savoir partagé des Grecs au v^e^ siècle. La possibilité de cette confrontation repose sur l'idée qu'un texte n'est pas chose inerte, mais qu'il s'inscrit entre un narrateur et un destinataire. Entre le narrateur et le destinataire existe, comme condition même de possibilité de communication, un ensemble de savoirs sémantique, encyclopédique et symbolique qui leur sont communs[1]. Et c'est justement à partir de cet ensemble que peut se développer le texte et que le destinataire peut décoder les divers énoncés qui lui sont adressés. "L'interprétation d'un énoncé par son destinataire exige de celui-ci moins un décodage qu'un 'calcul', qui reconstruit la relation entretenue par l'énoncé avec un certain nombre de repères sélectionnés dans les représentations que l'interlocuteur partage ou croit partager, avec le locuteur[2]." Ainsi la description de la Scythie occupe une certaine place dans l'économie générale des *Histoires*, mais cette place elle-même se définit aussi par rapport à un espace grec du savoir, qui obéit, notamment, au principe de symétrie : le nord et le sud de l'*oikouménē* occupent des positions symétriques de part et d'autre d'un "équateur" courant à travers la Méditerranée.

Comment confronter énoncé et savoir partagé ? Tout d'abord, cette opération ne conduit pas à "sortir" du texte. Le destinataire est, en effet, logé à l'intérieur même du texte, sorte de "lecteur en creux", ou simulacre de lecteur, à qui s'adresse, au premier chef, le narrateur, et sur qui il exerce son pouvoir de persuasion. La difficulté ne provient pas tant de l'extériorité de ce savoir que de son caractère implicite, ou largement implicite, puisqu'il est ce en fonction de quoi le destinataire "calcule" le sens d'un énoncé et ce en vertu de quoi le narrateur a formé tel énoncé, précisément pour que le destinataire fasse ce calcul-là. On peut, dès lors, à titre d'hypothèse, procéder ainsi : traiter le nom propre *Scythes*[3] comme un simple signifiant et tracer le parcours de ce signifiant à l'intérieur de l'espace du récit, en repérant tous les pré-

1. D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, Paris, 1974, et "Rudiments de rhétorique cognitive", *Poétique*, 23, 1975, pp. 390-415.

2. F. FLAHAUT, *La Parole intermédiaire*, Paris, 1978, p. 37.

3. Sur le nom propre cf. *infra*, p. 255. Plus généralement, J. LYONS, *Eléments de sémantique*, Paris, 1978, pp. 176-182.

dicats[1] qui s'y agrègent et construisent finalement la figure des Scythes : la somme de ces prédicats constituant les Scythes d'Hérodote.

Quant aux prédicats eux-mêmes, on peut les analyser selon l'hypothèse, complémentaire de la précédente, de l'écart systématique. C'est-à-dire lire, en considérant que telle pratique scythe s'interprète par rapport à son homologue dans le monde grec : quand Hérodote parle du sacrifice chez les Scythes, il pose implicitement en regard le sacrifice grec, qui est ce qui lui permet de réunir une dispersion d'actes et de gestes et de les voir comme autant d'éléments d'une pratique unique que les Grecs appellent *thusía* ; d'abord, il identifie comme *sacrifice* une action qui consiste à étrangler, par-derrière, un animal entravé ; ensuite, la description qu'il fait des moments successifs de la cérémonie ne prend tout son sens que par rapport à la succession des séquences dans le rituel grec[2]. Jouant comme "modèle absent", le sacrifice grec offre à la fois la possibilité d'appréhender cette pratique scythe et d'en traduire l'altérité : s'il "calcule" correctement, le destinataire a, s'il le veut, la possibilité d'expliciter les écarts. On va donc du nom aux prédicats qui le constituent, puis des prédicats aux codes qui les sous-tendent ; de sorte que le mot *Scythe* est traité comme un nom "codé".

En confrontant ainsi les énoncés du texte au savoir partagé, la question n'est pas d'évaluer la description, ou de jauger l'information, mais plutôt de scruter la manière dont se fait la description et de s'attacher au traitement de l'information. Cette question du *comment* (comment se nouent les rapports entre énoncés et savoir partagé ?) pose finalement celle des conditions de possibilité, ou du moins de l'une d'entre elles, de la construction du récit. En parlant de l'autre par rapport à, et dans les termes du savoir partagé, le texte fonctionne globalement comme traduction ; il s'agit, dès lors, d'en repérer les procédures et les modalités particulières.

Dernière question : comment reconnaître et délimiter un savoir partagé que, par définition, je ne partage pas ? Comment le saisir, si son mode d'être est largement celui de l'implicite ? Comment l'inventorier, s'il est vrai que je n'ai pas, comme l'ethnologue, la possibilité d'interroger, au moins un informateur, sinon même directement ceux qui le partagent ? L'ethnologue, en effet, si l'on prend une

1. Prédicats pris en un sens large, ce que sont, mais aussi ce que font les Scythes.
2. Cf. *infra*, p. 187 sq.

image simplifiée de la communication, après avoir appris le code, ou les codes, aura la possibilité de déchiffrer les messages émis par les locuteurs. Mais pour l'historien, plus l'assise documentaire va en diminuant, plus la séparation entre le code et le message s'amenuise, jusqu'à ce qu'on atteigne cette situation limite où il devra, pratiquement dans le même mouvement, déchiffrer le code et le message, faire la part de ce qui est code et de ce qui est message. Les poèmes homériques offrent une bonne illustration de cette position limite ; texte refermé sur lui-même, en tout cas pour nous.

Comment peut-on procéder dans le cas des *Histoires* ? Si le texte s'inscrit bien entre un narrateur et un destinataire, et s'il est vrai que le destinataire est bien logé, d'une certaine manière, dans le texte lui-même, reconnaître la carte du savoir partagé n'implique pas de " sortir " du texte. De plus si ce savoir reste largement implicite, il n'empêche que peuvent le pointer, de manière indirecte, des marques qui, elles, se donnent tout à fait sur le mode de l'explicite. Je pense à toutes les interventions du narrateur lui-même, ou de narrateurs secondaires ou délégués, par lesquels ils s'étonnent d'une étrangeté, soulignent une différence, expliquent une absence[1]. Plus généralement, la simple activité de nomination exercée par le narrateur est façon de convoquer le savoir partagé : il découpe le réel de l'autre selon les catégories grecques.

Reconnaître l'action d'étrangler un animal, par-derrière, comme *thusía*, suffit-il néanmoins à justifier une confrontation précise avec un modèle sacrificiel construit par des hellénistes, à partir d'une documentation qui fait appel aussi bien à des textes qu'à des représentations figurées[2] ? Prenons comme hypothèse qu'une telle opération est licite. Je peux, dès lors, mettre en perspective l'ensemble des sacrifices autres et traduire leur dispersion en termes d'écarts et lire leur incomplétude et leur hétérogénéité en termes de différences. Il apparaît aussi qu'aucun de ces sacrifices ne vient contredire, dans son architecture, le modèle grec. Si bien qu'une fois cette confrontation achevée, l'hypothèse est légitimée et, par un mouvement de retour, la validité du modèle lui-même se trouve confirmée, voire renforcée.

Une telle lecture par écart systématique tend donc à donner du sens et se justifie par le surcroît de sens qu'elle apporte. Visant en

1. Cf. *infra*, p. 300 sq.
2. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979.

somme à rendre explicite une part de ce savoir implicite, évoqué ou mobilisé par les énoncés du récit, elle reconstruit ce "calcul" qu'un Grec du V^e^ siècle, auditeur d'Hérodote, n'avait pas besoin de faire. Bien sûr, ces deux confrontations, celle qui est tournée vers le contexte (contraintes du récit) et celle qui s'attache au savoir partagé, ne sont en fait pas séparables. Par elles l'historien est amené, non pas "du côté" des Scythes, mais "du côté" des Grecs, et par elles, il appréhende les Scythes d'Hérodote, c'est-à-dire aussi les Scythes dans l'imaginaire des Grecs, les uns renvoyant aux autres et réciproquement, c'est-à-dire encore qu'il construit le miroir scythe. Comment en effet des gens, les Grecs, qui ont passé leur temps à dire que la vie en cité était la seule qui méritât d'être vécue, peuvent-ils se représenter ce personnage dont tout l'être est précisément de se mouvoir sans cesse ? Ou, autre façon de poser la même question, comment les Athéniens, eux qui revendiquent pour eux-mêmes, avec tant d'insistance, l'autochtonie[1] peuvent-ils se représenter celui dont tout l'être est de n'avoir pas de lieu ? L'on pressent bien que le discours de l'autochtonie ne peut pas ne pas retentir sur la représentation du nomadisme et qu'à cet autochtone imaginaire qu'est l'Athénien, il faut un nomade, non moins imaginaire, qui sera volontiers le Scythe.

1. N. Loraux, "L'autochtonie : une topique athénienne", *Annales E.S.C.*, 1, 1979, pp. 3-26.

*Chapitre 1*

# OÙ EST LA SCYTHIE ?

La Scythie est terre d'*erēmía* et zone d'*eschatiá*, terre déserte et zone de confins : elle est un bout du monde. C'est là que Pouvoir et Force conduisent Prométhée pour y être enchaîné, sur l'ordre de Zeus : " Nous voici sur le sol d'une terre lointaine, déclare Pouvoir, cheminant au pays scythe, dans un désert sans humains[1]. " Aristophane utilise cette formule du " désert scythe ", mais l'applique à un homme : un personnage est en effet appelé "désert scythe" *(Skúthōn erēmía)*, façon de dire qu'il est une brute sauvage et sans amis[2]. Beaucoup plus tard, Quinte-Curce, reprenant l'expression, la mettra dans la bouche des Scythes eux-mêmes : dans son expédition contre les Scythes, reprise réussie de celle de Darius, Alexandre, sur le point de franchir le Tanaïs, reçoit des députés scythes qui, pour le détourner de les attaquer, rappellent que l'espace scythe les rend insaisissables ; " il paraît, ajoutent-ils[3], que même les proverbes grecs raillent les solitudes de la Scythie, mais nous, nous cherchons les déserts, l'absence de civilisation plutôt que les villes et les campagnes opulentes ". De fait, existent plusieurs proverbes sur ce thème :

1. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 1-2.

2. ARISTOPHANE, *Acharniens*, 702-703 : " Quelle indignité qu'un homme tout courbé de l'âge de Thucydide ait péri, mis aux prises avec ce *désert scythe (Euathlos)*. " Il s'agit en fait d'un procès. La scholie au vers 703 donne comme équivalent de l'expression : " désert scythe ", celle de " sauvagerie " : *sumplakénta têi S. erēmiai : sumplakénta agriotéti ; toutò gàr dêloî ē S. erēmiá.*
TAILLARDAT (*Les Images d'Aristophane*, Lyon, 1962, paragr. 428), se référant à Hésychius pour qui l'expression est une façon de désigner " des gens délaissés " *(epì tôn erēmouménōn hupò tinôn)*, comprend qu'Euathlos (peut-être d'origine scythe) n'est " qu'une brute sans amis ".

3. QUINTE-CURCE, VII, I, 23.

" solitude scythe ". Se dit de " lieux solitaires et complètement sauvages ", " de gens qui, n'ayant la maîtrise d'aucune terre, changent sans cesse d'habitat ", " de gens délaissés... "[1]. Le traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux,* ne peut l'éviter, mais il en donne une définition géographique précise : " Ce qu'on appelle désert scythe est une plaine, avec des prairies, sans arbres et passablement arrosée[2]. " Soit qu'elle s'applique à un lieu, soit qu'elle désigne métaphoriquement un individu, la formule fait à coup sûr partie, pour un Grec, du bien connu ; expression toute faite, elle conjugue solitude, sauvagerie et éloignement.

La Scythie appartient en effet aux confins du monde ; là-bas vers le nord, elle s'étend aux marges du monde habité, voire en marge. Le *Prométhée enchaîné* insiste sur cet éloignement de la Scythie : les envoyées de Zeus et leur prisonnier cheminent en " terre lointaine " et " les hordes scythes *(hómilos)* sont décrites comme occupant les "confins du monde" *(gãs éschaton tópon)*, autour du Méotis stagnant "[3]. L'*eschatiá*, pour une cité grecque, c'est la zone au-delà des cultures ; " c'est la région " au bout ", les terres de mauvais rapport et d'utilisation difficile ou intermittente, vers la montagne, ou dans la montagne qui borde toujours le territoire ; elle jouxte la région frontière où elle s'y fond, cette région de montagne et de forêts qui sépare deux territoires de cités, laissée à l'usage des bergers, des bûcherons et des charbonniers "[4]. Présenter la Scythie comme *eschatiá*, c'est donc la représenter comme occupant, par rapport à l'*oikouménē*, une position analogue à celle qu'occupe cette zone des marges par rapport au territoire de la cité.

Mais ce savoir formulaire et implicite qui chemine, au moins d'Eschyle à Quinte-Curce (du v^e^ siècle av. J.-C. au I^er^ siècle apr.), Hérodote, au livre IV des *Histoires,* va le remettre en cause. Pour lui, en effet, on ne peut se contenter de répéter que la Scythie est terre d'*erēmía* et zone d'*eschatiá*, la réalité est autrement plus complexe ; aussi va-t-il montrer que cette terre d'*erēmía* comprend elle-même ses propres déserts et que cette zone d'*eschatiá* possède elle-

1. E. Leutsch, F.G. Schneidewin, *Corpus Paræmiographorum graecorum*, t. I, p. 453 ; t. II, p. 208, p. 643. Comme autre exemple d'emploi proverbial (Démosth. Apol., t. IV, 284 R).

2. Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux*, 18 : *ē dè Skuthéōn erēmíē kaleuménē pediás esti kaì leimakódēs kaì psilḕ kaì énudros metríōs.*

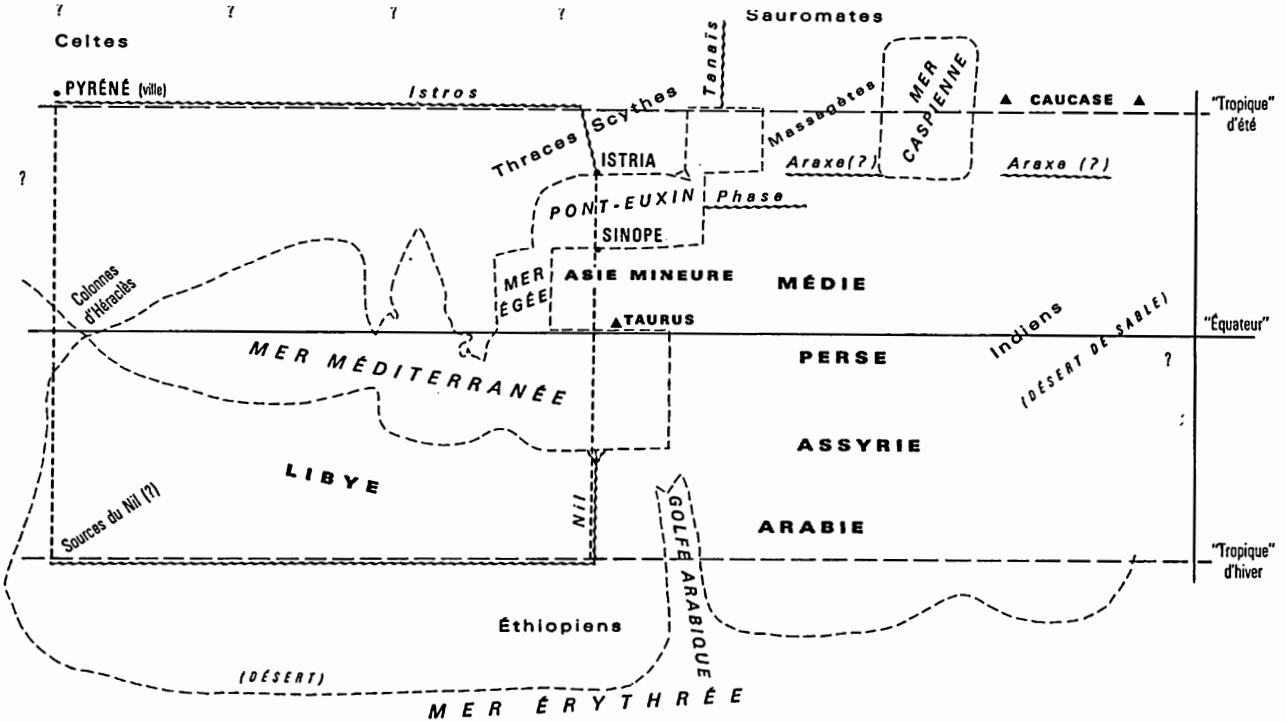
3. Eschyle, *Prométhée enchaîné*, 416-447.

4. L. Robert, *Opera Minora Selecta*, Amsterdam, 1969, p. 305.

même ses propres marges. Non seulement les Scythes ne forment pas un groupe unique, car ils se divisent en plusieurs peuples, mais encore sont établis sur ces terres bien d'autres peuples qui ne sont nullement de " race " scythe. Hérodote va énumérer ces peuples, en faire l'inventaire et baliser le territoire qu'ils occupent. S'organise ainsi, dans les propos mêmes de l'historien, tout un système des peuples du Nord, où il apparaît que les déserts " véritables ", sur lesquels il n'y a rien à dire car ils sont à la fois limites de l'espace et limites du dicible, ne commencent que très loin au nord de la Scythie et que la sauvagerie va croissant plus on s'avance en direction du nord et du nord-est. Cette dernière proposition n'est vraie que globalement ; mais le mouvement marque bien une diminution de la part de l'humanité, jusqu'à ce qu'on atteigne ces êtres, seulement connus par ouï-dire, que sont les hommes aux pieds de chèvres, les Arimaspes et les Griffons[1]. Il est toutefois clair que, dans ce contexte, la perception de la " sauvagerie " des Scythes change : ils sont d'autant moins sauvages que les autres le sont plus.

Sans doute le plus important des peuples du Nord, les Scythes ne sont toutefois, pour Hérodote, qu'un de ces peuples : il évite, en effet, l'image trop simpliste de la Scythie comme terre désolée, située presque au-delà des derniers hommes. En outre, elle n'est pas seulement un bout du monde, mais elle occupe une place dans la représentation globale de la terre qu'a Hérodote. Myres a montré[2] qu'Hérodote, en composant les *Histoires*, a utilisé plusieurs cartes et, notamment, une carte ionienne. Or, ces cartes font grand usage du principe de symétrie : le monde s'organise symétriquement de part et d'autre d'un " équateur ", traversant la Méditerranée, depuis les colonnes d'Héraclès jusqu'au Taurus, et passant par la Sicile et Delphes. Au nord, on a le froid ; le chaud, au sud ; les choses s'expliquent par le froid, au nord, par le chaud, au sud[3]. Aussi le symétrique de la Scythie, vers le sud, est-ce la Libye et plus précisément l'Égypte. Quand vient l'hiver, les grues en effet, quittant la froide Scythie, s'envolent vers ces régions[4]. Mais surtout la symétrie joue au niveau de ces deux fleuves étonnants que sont le Nil et l'Istros : l'Istros est au Nord ce que le Nil est au Sud. Qu'Hérodote pose cette

1. HÉRODOTE, IV, 25.
2. J.L. MYRES, " An attempt to reconstruct the maps used by Herodotus ", *Geographical Journal*, VI, dec. 1896, pp. 606-631.
3. Cf. *infra*, p. 245 : cf. aussi *Des airs, des eaux et des lieux.*
4. HÉRODOTE, II, 22.




*Représentation probable du monde d'Hérodote.*

symétrie, une supposition qu'il fait à un moment le prouve : imaginons un instant une inversion des saisons, c'est-à-dire que Borée et l'hiver d'un côté, le *notos* et le Midi de l'autre, échangent respectivement leur position, alors le soleil, " traversant toute l'Europe, agirait sur l'Istros comme il agit aujourd'hui sur le Nil "[1]. D'où il ressort que le Nil et l'Istros sont bien équidistants de l'" équateur " et qu'ils matérialisent (dans la partie de leur cours ouest-est) les avancées extrêmes du soleil, autrement dit les deux " tropiques " de la carte ionienne[2]. Davantage : le principe de symétrie est si " évident " qu'il a une capacité heuristique certaine : connaissant, en effet, le cours de l'Istros, je peux en inférer, par analogie, celui du Nil ; en appliquant ce principe, je peux donc reprendre à nouveaux frais l'embarrassante question des sources du Nil et proposer une solution. De même que l'Istros, qui prend sa source chez les Celtes, " fend l'Europe par le milieu, de même le Nil traverse toute la Libye et est égal à l'Istros "[3]. Enfin, le Nil et l'Istros sont non seulement à la même latitude (remarquable), mais encore ils sont situés sur le même méridien : l'Istros débouche à Istria, et Istria est en face *(antíon)* de Sinope. Le Nil, lui, débouche en Égypte, et l'Égypte est pratiquement en face *(antíon)* de la Cilicie montagneuse et, de la Cilicie jusqu'à Sinope, il y a cinq jours de marche, en droite ligne, donc le delta du Nil fait face à l'embouchure de l'Istros (cf. carte p. 34).

Cette symétrie, une fois posée, permet au narrateur de penser les relations de l'Égypte et de la Scythie selon les modalités du même ou de l'inversion. Ainsi le chaud et le froid, s'exerçant respectivement sur ces régions, produisent des effets inverses. Les Égyptiens, jusqu'aux expériences du pharaon Psammétique, se considéraient comme les plus anciens de tous les hommes[4], alors que les Scythes, eux, se disent " le plus récent *(néotaton)* de tous les peuples "[5]. D'une manière générale, les régions du Nord sont terre d'ignorance,

1. HÉRODOTE, II, 26. Selon Hérodote, c'est le soleil qui explique le régime particulier du Nil ; Borée est le vent du nord, le notos, celui du sud.
2. HEIDEL, *The Frame of the ancient greek maps*, New York, 1937, p. 21.
3. HÉRODOTE, II, 33-34.
4. *Ibid.*, II, 2. Psammétique fit élever deux nouveau-nés à part et le premier mot qu'ils prononcèrent fut *becos*, qui en phrygien signifie pain. Il en conclut que les Phrygiens sont les premiers hommes. Hérodote, quant à lui (II, 15), considère que les Égyptiens ont toujours existé, au moins depuis qu'existe la race des hommes *(aieí te eînai ex ou hanthrópôn génos egéneto)*.
5. *Ibid.*, IV, 5.

alors que les Égyptiens sont gens de très vieille science[1] : les Grecs du Pont indiquent bien cette distance dans l'histoire de Salmoxis : les Gètes, ses compatriotes, le considèrent comme une divinité, les Grecs voient en lui un ancien esclave de Pythagore ; or Pythagore, comme la plupart des " sages " de la Grèce, a fait, pour s'instruire, le voyage d'Égypte[2]. Donc, du point de vue du savoir, il existe un fossé entre Salmoxis et les prêtres égyptiens. En revanche, les Égyptiens comme les Scythes ont la même attitude vis-à-vis des *nómoi* étrangers : le refus et, notamment, le refus total des *nómoi* grecs[3]. Le récit, en outre, les met en rapport par la guerre : Sésostris, au cours de ses grandes guerres de conquêtes, a atteint la Scythie et a " subjugué " les Scythes : il est le seul, puisque Darius échouera[4] ; alors que les Scythes, au moment où ils parcourent l'Asie en la ravageant, sont détournés par le pharaon (par ses présents et ses prières) de pénétrer en Égypte[5].

On peut relever une autre analogie dans les oppositions de l'Égypte et de la Scythie. Si l'on admet, en effet, comme le font les Ioniens, que la frontière entre l'Asie et la Libye est marquée par le Nil, alors il faut considérer l'Égypte comme un pays entre l'Asie et la Libye[6]. Or, comme nous le verrons, on peut, de la même façon, considérer la Scythie comme un territoire entre l'Asie et l'Europe[7]. L'une et l'autre peuvent donc être vues comme terres d'*entre-deux.*

À en croire les prêtres égyptiens, Sésostris fut non seulement un conquérant, mais aussi le véritable créateur de l'espace égyptien. Avant lui, en effet, l'Égypte était " tout entière parcourue par les chevaux et les chars" ; elle était donc une sorte d'espace nomade, tout à fait comparable à la Scythie où vont les chars et paissent les chevaux. Mais avec lui, chevaux et chars disparurent, car il fit creuser de nombreux canaux sur tout le territoire : " Depuis lors l'Égypte, bien qu'elle soit toute plaine, est impraticable aux chevaux et aux

1. " D'une manière générale ", car Hérodote excepte précisément de cette ignorance complète les Scythes et Anacharsis (IV, 46). Cf. *infra,* p. 82 sq.

2. HÉRODOTE, IV, 94-95.

3. *Ibid.*, II, 91, IV, 76 : " Les Scythes eux aussi *(kaì oûtoi)* répugnent terriblement à adopter des coutumes étrangères, que ce soient celles d'autres peuples ou surtout des coutumes helléniques. " Legrand fait remarquer que ce " eux aussi " semble renvoyer à la formule employée pour désigner l'attitude des Égyptiens, à l'égard des *nómoi* étrangers.

4. *Ibid.*, II, 103.

5. *Ibid.*, I, 105.

6. *Ibid.*, II, 16-17.

7. Cf. *infra,* p. 49 sq.

chars ; et la cause en est dans ces canaux, nombreux et orientés en tous sens[1]. " Ces canaux furent creusés à l'origine pour permettre l'alimentation en eau des villes éloignées du fleuve. En outre, Sésostris partagea le sol, donna à chacun un lot égal *(klẽros)* et fixa les redevances. Si le fleuve emportait une parcelle d'un *klẽros*, le roi envoyait ses gens pour mesurer la perte et fixer une diminution proportionnelle de l'impôt ; Hérodote voit là l'origine de la géométrie[2]. Autrement dit, l'espace égyptien est une création du pouvoir : on passe d'un espace du parcours à un espace découpé, arpenté, distribué et fiscalisé.

Pour effectuer ces grands travaux, Sésostris emploie les prisonniers faits au cours de ses conquêtes[3] : il exploite donc, sous la contrainte, leur force de travail. Les Scythes, eux, font aussi des prisonniers, mais ils les traitent bien différemment : ils les aveuglent. Hérodote explique, en effet, dans un étrange chapitre, qu'ils aveuglent leurs prisonniers et qu'ils les utilisent pour traire leurs juments : " C'est pour ce service que les Scythes font des aveugles de tous leurs prisonniers ; *car* ils ne sont point laboureurs, mais nomades[4]. " Curieusement, c'est donc le nomadisme qui, en dernier lieu, a charge de rendre compte de leur comportement, même si le lien entre aveuglement et nomadisme n'est pas explicité par le narrateur. En tout cas, la différence dans le traitement des prisonniers indique bien la distance entre l'Égypte du pharaon et la Scythie des nomades.

Avant Sésostris, l'Égypte est un espace de parcours, comme peuvent l'être les étendues scythes, mais après lui, et de façon étonnante, l'Égypte ressemble artificiellement à ce qu'est la Scythie naturellement : " Car ce territoire, qui est une plaine, abonde en pâturages et en eaux et les fleuves le sillonnent en presque aussi grand nombre que les canaux de l'Égypte "[5]. Mais dans un cas, les fleuves sont les " alliés " *(summáchoi)* d'un genre de vie (le nomadisme) alors que, dans l'autre, les canaux empêchent désormais la circulation des chars et les courses des chevaux : les canaux interdisent ce que les fleuves permettent et les canaux imposent un genre de vie régi par le pouvoir du pharaon.

1. HÉRODOTE, II, 108 : *tò prìn eoûsan ippasímēn kaì amaxoménēn pâsan.*
2. *Ibid.*, II, 109.
3. *Ibid.*, II, 108.
4. *Ibid.*, IV, 2.
5. *Ibid.*, IV, 47. La description du territoire reprend pratiquement les mêmes termes que dans la définition donnée par le traité *Des airs, des eaux et des lieux.*

On aurait donc, d'un côté, un pouvoir modelant inévitablement un nouvel espace, de l'autre, une " absence " de pouvoir, s'accommodant d'un espace naturel. Mais c'est là explication simpliste. À deux reprises, en effet, Hérodote signale que le territoire scythe est divisé en nomes, chaque nome ayant à sa tête un nomarque, c'est-à-dire que l'espace scythe se présente alors comme un espace cadastré et administré[1]. Or le mot " nome ", qu'emploie Hérodote, est celui-là même qu'il utilise pour parler des unités administratives égyptiennes et des satrapies perses : donc, les trois pays où existent des nomes sont la Perse, l'Égypte et la Scythie ; curieux regroupement : en Perse et en Égypte règne un pouvoir royal fort, le Grand Roi étant même pour un Grec l'emblème du pouvoir royal, donc du pouvoir despotique, donc du pouvoir barbare, mais que vient faire la Scythie en cette compagnie, elle, où ne semble régner qu'une " absence " de pouvoir. C'est là l'indice d'une difficulté : les Scythes ont des rois et ils sont nomades. Comment un Grec, avec la représentation qu'il a du pouvoir royal et la représentation qu'il se fait du nomadisme, peut-il penser un pouvoir nomade ?

## QUI SONT LES SCYTHES ?

La question est d'abord celle de leurs origines ; comment et quand sont-ils apparus ? Comme souvent lorsqu'il s'agit d'origine, la réponse n'est pas unique et Hérodote connaît (au moins) quatre versions différentes qu'il rapporte successivement. Cette accumulation même de versions, franchement inconciliables ou difficilement conciliables les unes avec les autres, ne peut manquer de produire un certain effet sur le destinataire du récit[2].

La première est celle des Scythes eux-mêmes : les Scythes disent, *Skúthai légousi*, mais le narrateur n'indique aucunement la manière dont lui est revenu aux oreilles ce *lógos*. " Le premier homme qui parut dans leur pays jusqu'alors désert se nommait Targitaos. On le disait fils de Zeus et d'une fille du fleuve Borysthène (l'actuel Dniepr). Lui-même eut trois fils : Lipoxaïs, Arpoxaïs et un dernier,

1. HÉRODOTE, IV, 62, 66.
2. Cf. *infra*, pp. 299-300.

Kolaxaïs. De leur vivant, il tomba du ciel sur la terre de Scythie des objets d'or : une charrue, un joug, une hache et une coupe. À cette vue, le plus âgé se hâta pour les prendre, mais quand il arriva, l'or se mit à brûler. Il se retira et le second s'avança sans plus de succès. Les deux premiers ayant ainsi renoncé à l'or brûlant, le troisième survint et l'or s'éteignit ; il le prit avec lui, et devant ce signe, ses deux frères abandonnèrent la royauté tout entière à leur cadet. De Lipoxaïs, sont nés ceux des Scythes qui sont appelés d'un nom générique *"Aukhatai"*, du second frère Arpoxaïs, ceux qui sont appelés *Katiaroi* et *Traspies* ; et du dernier, du roi, ceux qui sont appelés *Paralatai.* Mais tous ensemble se nomment *Skolotoi*, d'après le nom du roi. *Skythai* est le nom que leur ont donné les Grecs... Le pays étant vaste, Kolaxaïs, racontent-ils, le divisa en trois royaumes pour ses fils. Il fit plus grand que les autres celui où était conservé l'or[1]. " Dumézil a montré que ces quatre objets (qui ne sont en réalité que trois, le joug et la charrue n'en constituant qu'un seul) symbolisent les "trois fonctions", "qui formaient un des principaux cadres de la pensée des Indo-Iraniens, fidèles dépositaires en cela d'une tradition indo-européenne : la coupe est l'instrument du culte et des fêtes, la hache est une arme de guerre, la charrue et le joug évoquent l'agriculture"[2]. Le texte pose une seconde question : celle de la place des deux générations successives de frères ; Kolaxaïs et ses frères, les fils de Kolaxaïs ? Dumézil estime que ces deux triades ne font pas double emploi : la première exprime une division fonctionnelle, seule la seconde traduirait une division géographique. "Aukhatai, Kathiaroi et Traspies, Paralatai ne sont pas des noms ethniques et désignent des types fonctionnels d'hommes où qu'ils se trouvent — prototypes des desservants humains des trois fonctions à l'intérieur de toute société scythique —, alors que les fils de Kolaxaïs engendrent des dynasties appelées à régner sur des terres distinctes et contiguës[3]." Cette hypothèse, même si elle n'est pas "entièrement

1. HÉRODOTE, IV, 5-7 (trad. Dumézil).

2. É. BENVENISTE, " Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales ", *Journal asiatique*, 230, 1938, pp. 532-534. G. DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 172, rapporte un texte de Quinte-Curce, confirmant cette interprétation ; des envoyés scythes essaient de convaincre Alexandre de ne pas renouveler l'expérience malheureuse de Darius : " Sache que nous avons reçu en don : un joug de bœuf, une charrue, une lance, une flèche, une coupe. Nous nous en servons avec nos amis et contre nos ennemis. À nos amis nous donnons les fruits de la terre que nous procure le travail des bœufs ; avec eux encore, nous nous servons de la coupe pour offrir aux dieux des libations de vin ; quant aux ennemis, nous les attaquons de loin par la flèche, de près par la lance. "

3. *Ibid.*, pp. 178-192.

vérifiable", rend toutefois compte de la présence de ces deux triades qu'il est vain d'essayer de réduire à une seule.

Mais le point capital c'est que, dans cette version, les Scythes se présentent, eux-mêmes, comme des sédentaires et des agriculteurs, et non pas du tout comme des nomades éleveurs : du ciel tombent, en effet, un joug et une charrue, et le cadet des frères emporte les objets d'or "chez lui" (indication donc que, déjà avant la chute des objets, il était un sédentaire ; la chute des objets ne met pas fin à une phase antérieure de nomadisme) ; globalement enfin, l'"idéologie des trois fonctions" n'est pas précisément le fait de sociétés nomades. Voilà donc des gens qui se disent sédentaires et que les Grecs voient, avant tout, comme des nomades ?

De plus, cette légende, si elle est version des origines des Scythes, est plus encore version des origines du pouvoir chez les Scythes : ce dont il s'agit en premier, c'est de la royauté et des qualifications pour l'exercer. Le plus jeune des frères, qui est le seul à pouvoir s'approcher des objets brûlants, les prend *tous* et il en a désormais l'éminente propriété : ces "talismans fonctionnels" qu'il conserve pardevers lui sont, en effet, la marque de son élection et le qualifient pour exercer *pâsa Basileía*, toute la royauté à lui seul.

Autour des objets en or se déploie un rituel annuel où s'indique un lien entre le pouvoir et le territoire : "Cet or sacré, les rois le gardent avec le plus grand soin. Ils offrent en son honneur, chaque année, des grands sacrifices propitiatoires. Si celui qui a la responsabilité de l'or sacré pendant la fête, en plein air, s'endort, les Scythes disent qu'il ne passera pas l'année. Aussi, pour le dédommager, lui donne-t-on toutes les terres dont il peut faire le tour à cheval en un jour[1]." Cet or dont il ne sera plus fait mention par Hérodote ni quand il parlera des sacrifices, ni quand il racontera l'invasion perse, symbolise la royauté et en figure le point d'ancrage : celui qui possède l'or a du même coup autorité sur le territoire. Or, curieusement, celui des Scythes qui surveille l'or, s'il vient à s'endormir (ce qui est interprété comme un signe de sa mort prochaine), reçoit "pour cette raison" *(día toûto)* une parcelle du territoire : propriété "éphémère" dont la mesure est la distance parcourue par son cheval en une journée ; se marque donc, au deuxième degré, un rapport entre l'or des rois et le partage du sol. Au point de départ déjà ce rapport était posé dans le geste de Kolaxaïs, le premier possesseur de l'or, qui divise le pays en trois royaumes pour ses fils.

1. HÉRODOTE, IV, 7 (trad. Dumézil).

Mais cette version des origines des Scythes et du pouvoir, Hérodote non seulement ne la prend pas à son compte, puisque, comme il le précise, ce sont les Scythes qui la "disent" *(légousi)*, mais encore il ne la prend pas même en compte ; en effet, quand les Scythes rapportent que Targitaos, le premier Scythe, a eu pour parents Zeus et une fille du fleuve Borysthène, le narrateur précise : "Pour moi, voilà qui n'est pas croyable" *(emoì ou pistà légontes)*[1]. Si donc le tout début de l'histoire n'est pas croyable, comment la suite pourrait-elle l'être ?

La deuxième version est celle produite par les voisins des Scythes, les Grecs du Pont *(ôde légousi)*. Cette terre était déserte quand arriva Héraclès, poussant les troupeaux de Géryon. Pendant son sommeil ses cavales disparaissent ; parti à leur recherche, il rencontre une jeune fille-serpent, qui accepte de lui rendre ses cavales s'il s'unit à elle : ce qu'il fait. De cette union vont naître trois fils : à la future mère qui l'interroge sur l'avenir de ses enfants, Héraclès répond : "Quand tu verras tes fils parvenus à l'âge d'homme, fais ce que je vais dire, et tu n'auras pas à craindre de te tromper : celui que tu verras tendre cet arc comme je fais et ceindre cette ceinture de cette manière, autorise celui-là à fixer ici sa demeure ; celui qui, au contraire, n'accomplira pas les actes que je prescris, renvoie-le du pays..." "Elle, lorsque les fils qui lui naquirent eurent atteint l'âge viril, leur donna comme noms à l'un Agathyrsos, au suivant Gelonos, au dernier Skythès ; et, se souvenant de la recommandation d'Héraclès, fit ce qui lui avait été prescrit. Alors, deux des jeunes gens, Agathyrsos et Gelonos, ne purent venir à bout de l'épreuve proposée ; et, chassés par leur mère, ils quittèrent le pays ; le plus jeune, Skythès, réussit, et y resta. C'est de ce Skythès, fils d'Héraclès, que descendraient les rois qui se succèdent chez les Scythes[2]..." Comme la précédente, cette version est donc récit de l'origine des Scythes, mais aussi du pouvoir royal.

Elle est en outre intéressante du point de vue de la représentation des lointains qu'elle met en œuvre. C'est en effet en venant de chez Géryon qu'Héraclès arrive en Scythie. Or Géryon habite "hors du Pont, dans l'île que les Grecs appellent Érythée, île située tout contre Gadeira, en dehors des colonnes d'Héraclès, au bord de l'océan".

1. HÉRODOTE, IV, 5.
2. *Ibid.*, IV, 8-10. Quand Hérodote parlera plus loin des Agathyrses et des Gélons, il ne reviendra pas sur leurs ancêtres, les Gélons seront même présentés comme d'"anciens Grecs".

Selon Apollodore[1], Héraclès, avant de l'atteindre, doit traverser l'Europe, débarquer en Libye, passer par Tartessos (où il édifie les fameuses "colonnes"), et obtenir enfin la coupe du Soleil pour traverser l'océan. Située aux marges du monde, sinon en marge, l'île du monstre Géryon appartient, en outre, à la "géographie mythique", aussi, rapprocher Érythée et la Scythie, n'est-ce pas une façon de dire que la Scythie relève, elle aussi, de cette géographie ?

Venant de chez Géryon, il arrive en Scythie (selon Apollodore, il poursuit ses bœufs jusqu'en Thrace, mais la version des Grecs du Pont ne mentionne pas les étapes de son voyage de retour), comme si ces espaces marginaux communiquaient facilement entre eux.

"Après avoir parcouru tout le pays, Héraclès serait arrivé dans la région qu'on appelle Hylaia ; là il aurait trouvé dans un antre une jeune fille-serpent *(mixopárthenon tina échidnan diphuéa)* formée de deux natures : les parties supérieures de son corps, à partir des hanches, étaient d'une femme, les parties inférieures, d'un reptile"[2]. Tel est donc l'être étrange que rencontre Héraclès dans cette région un peu à part du territoire scythe : l'Hylaia est en effet la seule région boisée de toute la Scythie[3]. Cette version élaborée par les Grecs du Pont renvoie à la figure d'Echidna telle qu'elle apparaît chez Hésiode[4]. Il ne s'agit évidemment pas d'une citation littérale de la *Théogonie*, mais d'une reprise de ce thème, qui n'est pas très fréquent, de la Mixoparthenos[5], avec un certain nombre d'écarts qui posent eux-mêmes plusieurs questions. Comment se présente Echidna chez Hésiode ? L'atroce Echidna *(lugrê)*[6], née de Phorkys et de Kéto, ou de Peirar et de Styx, ne ressemble "ni aux hommes mortels ni aux dieux immortels" et vit "en bas", dans une grotte, loin "aussi bien des hommes que des dieux" ; sa demeure est sous terre au pays des Arimes[7]. Son corps est "pour moitié d'une jeune femme aux belles joues et aux yeux qui pétillent, pour moitié d'un énorme serpent, terrible autant que grand, tacheté, cruel...". Monstre elle-même, elle met au monde un certain nombre de monstres ; or, parmi eux, il s'en trouve plusieurs qui eurent affaire à Héraclès : Orthos, le chien de

1. APOLLODORE, II, 5, 10. Dans la *Théogonie*, Érythée est située " au-delà de l'illustre Océan " (v. 294).
2. HÉRODOTE, IV, 9.
3. Cf. *infra*, pp. 87-88.
4. HÉSIODE, *Théogonie*, 295-305.
5. Un autre personnage qualifié de Mixoparthénos est la Sphinx, (EURIPIDE, *Phéniciennes*, 1023), précisément fille d'Echidna et de Typhon.
6. *R.E.*, art. Echidna 1917-1919 (Escher).
7. Le pays des Arimes est aussi celui où gîte Typhée, *Iliade*, II, 783.

Géryon, Hydre, le monstre de Lerne et le lion de Némée : tous trois furent en effet tués par Héraclès.

Entre le récit hésiodique et la version des Grecs du Pont se laissent donc appréhender quelques convergences : l'apparence physique d'Echidna et de la Mixoparthénos est identique ; Hérodote n'indique toutefois pas l'origine de la jeune fille-serpent qui, en outre, n'est absolument pas présentée comme redoutable ou atroce. Cette figure mi-femme, mi-serpent réapparaît chez Diodore de Sicile : unie à Zeus, elle donne naissance à un fils, Skytès ; ce dernier n'est pas à l'origine du peuple scythe qui existait déjà auparavant, mais il devient le roi fameux de cette population à laquelle il donne son nom ; cette fois le texte, qui est présenté comme un récit que font les Scythes eux-mêmes, précise que cette Echidna est "née de la terre" *(gēgenês)*[1]. On note aussi une certaine "proximité" de Géryon : chez Hésiode, la famille d'Echidna est évoquée juste après le personnage de Géryon et elle met au monde le chien de Géryon, Orthos ; chez Hérodote, la "proximité" est spatiale et le trait d'union est Héraclès, puisque c'est en revenant de chez Géryon qu'Héraclès arrive sur cette terre jusqu'alors déserte qui va devenir la Scythie.

Quel effet produit ce contexte echidnien sur le récit d'Hérodote ? Pourquoi les Grecs du Pont font-ils ce "détour" hésiodique pour assigner une origine au peuple scythe ? C'est d'abord une façon de marquer l'éloignement des Scythes : un éloignement dans l'espace et c'est, je crois, l'effet que produit l'évocation de Géryon ; un éloignement culturel ensuite : les Scythes ont à voir avec un âge révolu, celui des monstres ; il existe, exprimé en un autre langage, un certain "primitivisme" scythe.

Mais cette référence à la généalogie d'Echidna par les Grecs du Pont pose aussi plusieurs questions qui débordent ces quelques chapitres d'Hérodote. J'en vois trois. Chez Hésiode, Héraclès intervient en tuant trois des enfants d'Echidna, Orthos, Hydre et le lion ; pour les Grecs du Pont, au contraire, Héraclès, loin de supprimer la descendance de la Mixoparthénos, est celui qui lui donne trois fils. Pourquoi les Grecs opèrent-ils ce renversement : celui qui supprime la descendance dans un cas est celui qui donne une descendance dans l'autre ? Surtout quel effet produit ce "bricolage" opéré par les Grecs du Pont[2] ?

1. Diodore, II, 43, 3.

2. On peut encore ajouter que les Grecs du Pont ne manquent pas d'un certain humour : ils font en effet coucher Héraclès avec cette jeune fille-serpent, lui qui, dès son berceau, avait eu maille à partir avec des serpents...

Echidna ne "ressemble" ni aux hommes mortels, ni aux dieux immortels ; quant à la Mixoparthénos d'Hérodote, elle est mi-humaine et mi-animale : dotée de ce statut intermédiaire, elle est la mère des Scythes. Or les Scythes sont avant tout des nomades. La question qui se pose alors est celle du rôle de l'hybride. Autrement dit, donner aux Scythes une mère qui n'est ni vraiment humaine, ni vraiment bestiale, est-ce une façon pour les Grecs du Pont de "penser" le nomadisme ? Existe-t-il une corrélation entre le statut d'hybride et la vie nomade ? Répondre exigerait une enquête sur ce qu'est un être hybride pour les Grecs[1].

Dernière question enfin, c'est celle posée par l'intervention d'Héraclès. Si un être hybride est la mère des Scythes, un héros, Héraclès, en est le père. N'y a-t-il pas en effet une espèce de contradiction à donner pour père, à une population nomade, celui qui est, avant tout, un héros civilisateur ? Nous retrouvons, une fois encore, la question du nomadisme. Héraclès est, pour toute une partie de la tradition[2], un voyageur, qui "explore" et "marque les limites de la terre"[3], mais aussi un défenseur de l'humanité. Il est, notamment, un fondateur de très nombreuses cités ; ainsi, rien qu'au cours de son expédition contre Géryon, peut-on porter à son actif la fondation d'Hécatompyle en Libye, de Sagonte en Espagne, d'Alésia en Gaule, de Bauli, d'Herculanum et de Crotone en Italie, de Solous et de Motyé en Sicile[4]. Il est, en outre, celui qui purge la terre des monstres qu'il n'hésite pas à aller traquer jusqu'aux confins du monde habité, voire jusqu'aux Enfers. Il s'en prend également aux peuples peu civilisés, comme les Kylikranes ou les Dryopes, qui se livrent au brigandage, et réduit les Lestrygons renommés pour leur cruauté[5]. Tirésias avait révélé à Amphitryon le destin d'Héraclès et "combien de bêtes féroces il massacrerait sur terre, combien il en massacrerait sur mer ; comment il donnerait la mort la plus affreuse à plus d'un homme entraîné par l'orgueil hors du droit chemin"[6]. En tant que

1. Cf., dans le contexte babylonien, l'analyse du personnage d'Enkidu, enfant hybride, par E. CASSIN, " Le semblable et le différent : Babylone et Israël ", *Hommes et bêtes*, Paris, La Haye, 1975, pp. 115-127.

2. L. LACROIX, " Héraclès héros voyageur et civilisateur ", *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie royale de Belgique*, 60 (1974), pp. 34-59.

3. PINDARE, *Néméenne*, 26.

4. LACROIX, *op. cit.*, pp. 38-39 ; dans la région du Pont, il figure comme *ktistès* sur les monnaies d'Héraclée du Pont et de Callatis. Il a même fondé des villes en Inde : Héracleia chez les Sibes, Salibothra sur le Gange.

5. *Fragmente der griechischen Historiker*, PHÉRÉCYDE, 3 F 19, LYCOPHRON, 662 sq.

6. PINDARE, *Néméenne*, 60 sq.

fondateur de cités, de dispensateur de la vie civilisée, il se place donc aux antipodes du nomadisme qui est principalement caractérisé par l'absence de vie en *pólis*.

Mais la figure d'Héraclès présente une certaine ambiguïté : continuellement par monts et par vaux, il n'est pas toujours un héros civilisateur, ni même toujours civilisé. En effet, ses rapports à la nourriture et à la sexualité sont marqués par l'excès. La comédie le présente comme un goinfre et un libertin[1]. Sous cet aspect, Héraclès n'est pas le "dieu héros", comme l'appelait Pindare, ou l'"homme divin", comme le considéraient les stoïciens, mais le "héros-bête"[2]. Peut-être est-ce cette ambiguïté qui lui permet d'être, sans contradiction, considéré par les Grecs du Pont comme le père des Scythes ? Quant à l'hellénocentrisme qui consiste à placer un héros grec à l'origine des peuples non grecs, il est une constante de l'anthropologie grecque[3]. Chez Hérodote, Héraclès est au total à l'origine de trois familles royales : la famille royale scythe (mais dans le cas des Scythes, il est en même temps à l'origine du peuple lui-même) ; Candaule, roi de Sardes, descendait d'Alcaios, fils d'Héraclès[4] ; les rois spartiates enfin avaient Héraclès pour ancêtre[5].

Les deux dernières versions ont au moins en commun de rendre compte, non pas de l'origine des Scythes, mais de l'arrivée des Scythes dans le pays aujourd'hui appelé Scythie[6]. La première est introduite par ces mots : il est encore un autre *lógos*... ; quant à la deuxième elle est rapportée au poète, Aristéas de Proconnèse. Dans le premier cas, les Scythes, nomades, pressés par les Massagètes, ont traversé l'Araxe et ont envahi ce pays autrefois occupé par les Cimmériens, qui, à l'exception des rois, se sont enfuis à leur approche ; dans cette version, celle à laquelle "souscrit le plus volontiers" Hérodote, les Scythes sont donc des nomades venus d'Asie. Dans l'autre, c'est sous la pression, non des Massagètes, mais des Issédons, eux-mêmes chassés par les Arimaspes, que les Scythes, des-

1. ÉPICHARME, fr. 21, Kaibel (= ATHÉNÉE, X, 411 *a*) ; ARISTOPHANE, *Guêpes*, 60, *Paix*, 741. Cf. E. DES ESSARTS, *Du type d'Hercule dans la littérature grecque*, Paris, 1871, p. 109 sq.

2. Ch. SEGAL, " Mariage et sacrifice dans les *Trachiniennes* ", *L'Antiquité classique*, 44, 1975, p. 31.

3. E.J. BICKERMANN, " Origines Gentium ", *Classical Philology*, XLVII, 1952, p. 65 sq.

4. HERODOTE, I, 7.

5. La suite de la généalogie est précisée à propos de Léonidas (HÉRODOTE, VII, 204).

6. HÉRODOTE, IV, 11-13.

cendant vers le sud, chassèrent les Cimmériens ; ils seraient alors des Européens du Nord.

Les Scythes ont une autre particularité : ils se disent "le plus jeune de tous les peuples"[1] ; ils ont calculé que "depuis qu'ils existaient, de l'époque de leur premier roi Targitaos, jusqu'au temps où Darius passa dans leur pays, il y a en tout mille ans et pas davantage"[2]. Or mille ans est, par exemple, le temps qui s'est écoulé entre la naissance de Dionysos et l'époque d'Hérodote : "De Dionysos que l'on dit être né de Sémélé, fille de Cadmos, jusqu'à moi, il y a environ mille ans[3]." Il semble, en outre, que leur société privilégie le principe de jeunesse : ils sont en effet non seulement les plus jeunes, mais c'est encore au plus jeune des trois frères que revient la royauté. Est donc indiquée une sorte de renversement par rapport aux sociétés qui accordent, comme c'est le cas des communautés grecques, une place aux privilèges de l'âge[4]. Une interrogation s'esquisse : y a-t-il un rapport entre le nomadisme et la jeunesse d'un peuple ? En tout cas, dans ce texte d'Hérodote, cette notation elle-même sur la jeunesse des Scythes ne prend pleinement son sens que si on la rapproche de ce qui est dit des Égyptiens, les plus anciens, ou presque les plus anciens des hommes[5].

Intervient, dans cette question de l'identité des Scythes, un autre élément : le climat. À l'intérieur des *Histoires*, le climat est en effet facteur explicatif ; est à l'œuvre une sorte de théorie des climats selon laquelle ce qui est au nord "s'explique par le froid" *(dià tà psúchea gínetai taûta)* [6], tandis que ce qui est au sud s'explique par la chaleur.

Le climat de la Scythie est à part[7] : l'hiver est "différent" des autres hivers régnant dans tous les autres pays *(kechóristai)* ; le terme grec employé marque bien qu'il y a écart, séparation, solution de

1. HÉRODOTE, IV, 5 : *neótaton apántôn ethnéôn*. JUSTIN (II, 1) leur attribue l'opinion opposée.
2. HÉRODOTE, IV, 7.
3. *Ibid.*, II, 145.
4. P. ROUSSEL, " Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du v[e] siècle avant Jésus-Christ à l'époque romaine ", *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, XLII, 2, 1951, pp. 123-165. Il en va chez les Scythes, du point de vue de la souveraineté, comme chez les dieux : le plus jeune exerce le pouvoir, Cronos est le plus jeune des Titans, Zeus le plus jeune des Olympiens.
5. Cf. *supra*, p. 36.
6. HERODOTE, IV, 30.
7. *Ibid.*, IV, 28-29.

continuité[1]. Cette différence, Hérodote ne va pas se contenter de la poser, il va s'efforcer de la démontrer pour en convaincre ses auditeurs. Les Scythes connaissent un excès d'hiver à la fois par son intensité et sa longueur : pendant huit mois, il règne un froid "insupportable"[2]. D'ores et déjà, il est donc clair que l'étalon par rapport auquel on va mesurer l'hiver scythe c'est l'hiver grec : excès par rapport à quoi en effet, sinon par rapport à l'hiver grec ? Mais pour l'instant, c'est implicite. Première preuve apportée par Hérodote : "Si l'on verse de l'eau sur le sol, il ne se formera pas de boue, mais si l'on allume du feu, il s'en formera." En Scythie le feu agit donc comme l'eau ailleurs : au lieu de dessécher et de cuire, il humidifie et liquéfie (au lieu de cuire la terre en donnant quelque gypse, il produit de la boue)[3]. Et l'eau, le liquide par excellence, elle, solidifie ce qu'elle touche et même se solidifie. La mer, sous l'effet du froid, devient voie de passage pour les chars. On a donc un brouillage des catégories du sec et de l'humide, mais aussi du liquide et du solide. Tel est donc le régime du temps pendant huit mois de l'année, auxquels succèdent, non pas quatre mois d'"été", comme on pourrait s'y attendre, mais quatre mois d'"hiver simple" *(toùs d'epiloípous tésseras psúchea autóthi esti)*. Le climat scythe est donc bien à part et l'on voit que la différence tend, par le fait même du discours démonstratif, à se spécifier en opposition.

Hérodote passe ensuite au régime des précipitations, et, dès lors, l'opposition va se muer nettement en inversion : en Scythie, il ne pleut pas (ou pour ainsi dire pas) pendant l'hiver, qui est normalement, *partout* ailleurs, la saison des pluies ; par contre, il ne cesse de pleuvoir en été *(tò dè théros húon ouk anieî)*. Le régime des pluies est donc inversé par rapport à celui que connaissent les régions méditerranéennes. Mais le point le plus important qui prouve qu'Hérodote se réfère au modèle grec, c'est l'emploi du mot *théros*, alors qu'il vient d'écrire que l'année scythe se divise en huit mois d'hiver excessif *(duscheímeros)* suivis de quatre mois d'hiver simple *(psúchea)* : ainsi, pour trouver place dans un modèle grec et pour permettre à un système d'oppositions de fonctionner, les quatre mois de *psúchea*

1. On le trouve par exemple employé (HÉRODOTE, I, 4) pour indiquer, selon les Perses, la séparation entre l'Asie (qui est leur domaine) et l'Europe (qui est celui des Grecs), ou encore en III, 20, à propos des Éthiopiens, qui ont des *nómoi*, qui les distinguent de tous les autres hommes.

2. HÉRODOTE, IV, 28. L'excès se marquera par l'emploi de *duscheímeros*.

3. P. ELLINGER, " Le gypse et la boue ", I, *Quaderni Urbinati di Cultura classica*, 29, 1978, p. 32.

deviennent, doivent devenir l'équivalent d'un "été" : il pleut à la saison où il ne devrait pas pleuvoir, et il ne pleut pas à la saison où il devrait pleuvoir.

Une fois cette règle d'intelligibilité dégagée[1], Hérodote va en étendre l'usage et déborder la seule question du climat. Il tonne en Scythie quand il ne tonne pas ailleurs et si jamais se produit une exception à cette loi, les Scythes "s'en étonnent comme d'un prodige" *(hos téras thaumázetai)*. De même, un tremblement de terre est considéré, par les Scythes, comme quelque chose de prodigieux : sous-entendu, contrairement à ce qui se passe en Grèce. Autre domaine encore où joue l'inversion, celui de la résistance des animaux au froid : en Scythie, les chevaux, mais non les ânes et les mulets, supportent le froid, alors qu'ailleurs c'est l'inverse. De là, Hérodote passe enfin à l'action respective de la chaleur et du froid sur les cornes des animaux : la chaleur fait que les animaux ont rapidement des cornes, comme en témoigne un vers d'Homère sur "la Libye où les agneaux sont aussitôt porteurs de cornes", alors qu'inversement le froid fait qu'ils n'en ont pas ou à peine ; ce qui explique que les bœufs scythes soient dépourvus de cornes.

Ainsi le narrateur, pour se faire persuasif, est passé de la position de la différence à la production de l'opposition, bientôt spécifiée en inversion. Quant aux Scythes, qui vivent dans cet excès d'hiver, ils sont, bien sûr, un peuple du Nord, mais Hérodote, à la différence du traité hippocratique *Des airs, des eaux et des lieux*[2], n'en tire pas de conséquences sur leur complexion.

Si les Scythes n'ont pas une seule origine, ont-ils du moins un seul lieu, un seul pays ? Où est située la Scythie ? Est-elle un espace européen ou fait-elle partie de l'Asie ? À lire Hécatée de Milet, il semble qu'on puisse hésiter ; on trouve en effet mentionnés des "peuples scythes" dans le livre de la *Périégèse* consacré à l'Europe, mais on en rencontre aussi dans le livre qui traite de l'Asie. Par exemple : les Mélanchlaïnes sont présentés comme *éthnos Skuthikón. Hekataîos Eurôpei* ; et il en va de même pour les Murgètes ; les Issédons au contraire sont bien *éthnos Skuthikón*, mais ils figurent dans la partie asiatique : *Hekataîos Asíai*[3]. Cette incertitude, qui semble

1. Cf. *infra*, p. 225-237.
2. Le texte qui pousse le plus loin cette théorie des climats, est, bien évidemment, le traité hippocratique, *Des airs, des eaux et des lieux.*
3. *F. Gr. Hist.*, 1 F 185, 190, 193 (JACOBY).

faire des Scythes des gens entre deux espaces, à la frontière de l'Asie et de l'Europe, pose en fait la question des limites respectives des deux continents.

Dans le traité *Des airs, des eaux et des lieux*, c'est le lac Méotis qui est donné comme frontière entre l'Europe et l'Asie[1], et les Scythes appartiennent indiscutablement à l'Europe puisque, même les Sauromates, qui habitent autour du lac Méotis, sont présentés comme "Européens"[2]. D'autres, mais Hérodote ne précise pas qui[3], fixent la frontière au Tanaïs, ou aux détroits Cimmériens : parmi eux, il faut sans doute compter Hécatée. Myres montre de façon convaincante qu'en allant du sud vers le nord, les détroits Cimmériens, le lac Méotis et le Tanaïs sont situés sur le même méridien[4]. L'important est finalement, si l'on est partisan de l'une de ces trois frontières, que l'on est en faveur d'une séparation nord-sud entre l'Europe et l'Asie. Séparation qu'Hérodote refuse car il pense au contraire que l'Europe "s'étend dans le sens de la longueur, tout le long des deux autres continents"[5], à savoir la Libye et l'Asie. Il s'ensuit donc qu'il est favorable à une ligne de démarcation non plus nord-sud, mais est-ouest et que, dès lors, le Phase de Colchide convient très bien.

Le Phase se jette dans la "mer septentrionale" *(tèn Boréiên thálassan)* et marque la limite nord de la première péninsule asiatique[6] : "L'une de ces péninsules qui du côté du nord commence au Phase, se développe dans la mer en bordure du Pont-Euxin et de l'Hellespont jusqu'au cap Sigée en Troade ; cette même péninsule, du côté du sud, s'étend dans la mer à partir du golfe de Myriandros, adjacent à la Phénicie, jusqu'au promontoire du Triopion" (en Carie près de Cnide). Au livre I[7], Hérodote rapporte que le roi Kyaxare, assiégeant Ninive, est assailli par une armée scythe qui, à la poursuite des Cimmériens, était passée en Médie et il précise que du Palus Méotide jusqu'au Phase, il faut compter trente jours de marche. Enfin quand, pour se venger de Darius, les Scythes envoient à Sparte une ambassade afin d'obtenir l'alliance des Spartiates, ils proposent

1. *Des airs, des eaux et des lieux*, 13.
2. *Ibid.*, 17.
3. HÉRODOTE, IV, 45.
4. J.L. MYRES, *op. cit.*, pp. 606-631. HÉRODOTE, IV, 57 : " À l'origine de son cours le Tanaïs sort d'un grand lac, et il débouche dans un autre encore plus grand appelé Maiotis... ".
5. HÉRODOTE, IV, 45.
6. *Ibid.*, IV, 37, 38.
7. *Ibid.*, I, 103.

un plan d'action au terme duquel ils attaqueraient par le nord, "en longeant le Phase", afin de pénétrer en Médie[1]. On peut donc conclure que, dans les *Histoires*, la frontière entre l'Asie et l'Europe est le Phase ; si bien que la Scythie est assurément située en Europe.

Aussi à Atossa, la reine, qui le presse d'agir, Darius répond-il : "Je suis résolu à jeter un pont de ce continent à l'autre continent et à faire campagne contre les Scythes[2]" ; une telle expédition est en fait une chose grave, car c'est la première fois qu'un Grand Roi va sortir de son domaine, va passer d'Asie en Europe. Quant au Tanaïs, il marque bien une limite ; quand on le franchit, on quitte, en effet, la Scythie[3] : quand les Sauromates (c'est-à-dire les jeunes gens scythes, qui ont épousé les Amazones) cherchent un pays où s'établir, ils franchissent le Tanaïs et marchent, pendant trois jours, vers le nord[4].

Mais si la Scythie est en Europe, les Scythes ne sont pas nécessairement "européens". En effet, dans la version des "origines" vers laquelle incline Hérodote, il est dit que "les Scythes nomades habitaient en Asie" et que c'est sous la pression des Massagètes qu'ils partirent pour la Cimmérie, donc pour l'Europe. Entrés en Cimmérie (devenue dès lors la Scythie), ils se mirent à la poursuite des Cimmériens, se trompèrent de route et, après avoir laissé le Caucase à leur droite, ils pénétrèrent en Médie. Là, ils vainquirent les Mèdes et dominèrent l'Asie pendant vingt-huit ans, où ils "ruinèrent tout par leur violence et leur négligence" *(húbris kaì oligōría)* : "À titre de tribut, ils faisaient payer à chaque peuple telle somme qu'ils lui imposaient ; et en dehors du tribut, ils pillaient, au cours de leur chevauchée, ce que chacun possédait[5]." Mais les Mèdes recouvrèrent finalement leur suprématie, grâce à une ruse : ils les convièrent à un banquet, les enivrèrent et les massacrèrent pour la plupart.

Toutefois, au début du livre IV[6], Hérodote ne rappelle pas cet épisode et dit seulement qu'après vingt-huit années, les Scythes retournaient "chez eux" *(es tèn sphetérēn)*. Ainsi les Scythes sont-ils bien caractérisés par la mobilité : ils passent d'un espace dans l'autre ; pour eux, la séparation indubitable de l'Asie et de l'Europe n'existe pas vraiment ; ils passent d'un continent à l'autre, sans

1. HÉRODOTE, VI, 84.
2. *Ibid.*, III, 134 : *Zeúxas géphuran ek tẽsde tẽs ēpeírou es tèn hetérēn ēpeiron.*
3. *Ibid.*, IV, 21.
4. *Ibid.*, IV, 116.
5. *Ibid.*, I, 106.
6. *Ibid.*, IV, 1.

même savoir exactement ce qu'ils font (à la poursuite des Cimmériens, ils se trompent de route) : ils sont entre deux espaces[1]. Il est néanmoins clair que, dans le récit d'Hérodote, c'est la guerre de Darius qui va véritablement les "fixer" en Europe, comme occupants de ce continent que le Roi envahit, alors qu'il ne le devrait pas.

1. Subsistent toutefois encore des difficultés concernant l'organisation de ces confins nord-orientaux : la place de l'Araxe. En IV, 11 Hérodote dit que les Scythes " pressés par les Massagètes, passèrent le fleuve *Araxe* et partirent pour la Cimmérie ", comme si le franchissement de l'Araxe les faisait passer en Europe ? L'Araxe est un fleuve dont un bras aboutit dans la mer Caspienne (I, 204). Les Massagètes habitent " au-delà de l'Araxe " *(pérên)*, " en face " des Issédons *(antíon)* (I, 201). " Du côté du couchant, cette mer qu'on nomme Caspienne est donc limitée par le Caucase ; du côté de l'aurore et du soleil levant, une plaine y fait suite, qui s'étend à perte de vue, c'est une grande partie de cette vaste plaine qu'occupent les Massagètes..." (I, 204). On peut donc penser que l'Araxe est situé à l'est de la Caspienne et coule de l'ouest vers l'est. Pour DIODORE (II, 43) les Scythes habitèrent d'abord le long de l'Axare ; ils étaient alors peu nombreux et peu renommés, puis, peu à peu, ils s'étendirent vers l'ouest, jusqu'au lac Méotis et au Tanaïs, puis jusqu'en Thrace, vers le sud, jusqu'en Égypte et jusqu'aux rives de l'Océan vers l'est.

*Chapitre 2*

# LE CHASSEUR CHASSÉ : *PÓROS* ET APORIE

"Les longues randonnées qu'Hérodote attribue à Darius n'ont pas de caractère historique", écrit Legrand[1] à propos de l'expédition menée par Darius en Scythie. Après d'autres et avant d'autres, Legrand s'efforce donc de faire le départ entre ce qui, dans cette guerre, est historique et ce qui ne l'est pas, c'est-à-dire entre ce qui est vraisemblable et ce qui ne l'est pas.

Qu'importe le détail de l'argumentation car, comme l'écrivait déjà Bury, "it is useless to suggest that, though Darius certainly did not approach the Don, he advanced to the Dnieper, or that though he did not get to the Dnieper, he may have halted on the banks of the Bug, or that, if the Bug is out of the question, he at least reached the Dniester..."[2].

Si la frontière du vraisemblable se déplace, plus ou moins vers l'est, selon les commentateurs, il y a toutefois accord pour estimer que Darius a effectivement franchi l'Istros (le Danube). Quant aux buts de guerre ? Les uns pensent que l'invasion de la Scythie ne se comprend que par rapport à la conquête de la Thrace : pour Momigliano, "l'expédition scythique s'explique comme un prolongement mal combiné de la conquête de la Thrace"[3]. Pour d'autres, c'est l'or

1. E. LEGRAND, *Histoires*, livre IV, p. 27. Voir aussi du même, "Hérodote, historien de la guerre scythique", *Revue des études anciennes*, 1940, pp. 219-226 ; A. MOMIGLIANO, "Dalla spedizione scitica di Filippo alla spedizione scitica di Dario", V, *Contributo*, I, Rome, 1975, p. 500, à quoi l'on peut ajouter J.M. BALCER, "The date of Herodotus'IV Darius scythian expedition", *Harv. Stud. Clas. Philo.* 76, 1972, pp. 99-132.

2. J.B. BURY, "The European expedition of Darius", *Classical Review*, 11, 1897, p. 227.

3. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 505.

qui en rend compte : Darius recherchait l'or des Scythes ou des Agathyrses, "soit comme tribut, soit comme butin, afin de poursuivre la construction de son empire"[1].

Je laisserai là Darius, chercheur d'or ; je négligerai Darius, ancêtre de Napoléon et Idanthyrse, le roi des Scythes, préfiguration du général Koutouzov : cette expédition étant, comme le suggère la *Cambridge ancient History*, "le 1812 de Darius", et le franchissement de l'Istros évoquant alors quelque traversée de la Berezina[2] ; je remiserai la règle du vraisemblable, pour en venir tout de suite au récit de la guerre, envisagé selon trois aspects : les contraintes purement narratives, le chasseur chassé et les exigences du discours ethnologique d'Hérodote.

## LES CONTRAINTES NARRATIVES

Elles désignent tout ce qui dans la guerre scythe annonce, préfigure, esquisse les guerres médiques ; l'expédition scythe, on l'a souvent remarqué, est une répétition du drame qui, la prochaine fois, se jouera en Grèce même. Dans quelle mesure peut-elle être préfiguration ? D'abord parce qu'elle marque une coupure dans le temps et bouleverse l'organisation de l'espace : quand Darius franchit le Bosphore, c'est en effet la première fois qu'un Grand Roi quitte l'Asie pour mettre le pied sur le sol de l'Europe. Or, dès le prologue des *Histoires*, il est précisé que "les Perses considèrent comme à eux l'Asie et les peuples barbares qui l'habitent ; et ils tiennent l'Europe et le monde grec pour un pays à part"[3]. Bien entendu, on prendra

1. BALCER, *op. cit.*, p. 132. C'était déjà la conclusion à laquelle était arrivé Bury.

2. G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, consacre un chapitre à cette expédition qu'il intitule avec humour, "La grande armée" (pp. 327-338). "Puisque la relation que fait Hérodote de cette expédition n'est pas de "l'histoire" et qu'elle est cependant formée d'épisodes précis et pittoresques, ne proviendrait-elle pas d'une version "indigène", se demande Dumézil, notée par Hérodote à Olbia, ou dans une ville voisine, une version formée dans les années qui suivirent l'événement à l'aide de thèmes propres à l'épopée scythique, telle qu'elle nous est encore accessible à travers l'épopée ossète ?" De fait, les Ossètes racontent une expédition merveilleuse, celle de Nasran Aeldar, seigneur des Nartes contre le seigneur d'Égypte où l'on retrouve "les thèmes de la grande coalition comprenant des êtres de fantaisie, celui de l'énigme ou de l'aporie triple 'ciel-terre-mer', celui des feux trompeurs dans le camp vide".

3. HÉRODOTE, I, 4 : l'Asie est comme leur *oîkos*, mais *tên Eurôpên kaì tò Hellênikòn égêntai kechôrísthai.*

soin d'ajouter qu'elle est une préfiguration en petit de l'invasion de Xerxès : l'épopée des guerres médiques oblige, — "en comparaison avec elle, celle de Darius contre les Scythes n'a l'air de rien"[1]. Mais il y a plus : la guerre scythe n'est en effet intelligible qu'à travers le modèle fourni par les guerres médiques ; en faire le récit, c'est donc mettre en œuvre les schémas élaborés en Grèce et, surtout, par les Athéniens pour dire ce que furent les guerres médiques[2].

Autrement dit, les Scythes sont, par rapport aux Perses, comme furent les Athéniens, par rapport aux mêmes Perses. Cette analogie récurrente qui sert de modèle d'intelligibilité de l'expédition scythe conduit donc à faire des Scythes, en cette occasion, des espèces d'Athéniens. Dès lors, il ne reste plus qu'à relier explicitement les deux expéditions en inscrivant un certain nombre de renvois de l'une à l'autre, qui obligeront à lire la première comme une répétition de la seconde.

Darius fait construire un pont sur le Bosphore par Mandroclès de Samos[3] ; Xerxès, lui, impose un joug à l'Hellespont. À Darius, qui, avant de passer en Europe, s'arrête un moment pour contempler le Pont-Euxin, répond Xerxès, qui contemple l'Hellespont et pleure sur la brièveté de la vie humaine. De même, au terme des deux récits, la fuite de Darius en direction du pont menacé préfigure la fuite de Xerxès vers l'Hellespont[4]. Au moment où s'ébranlent les deux armées interviennent deux épisodes, qui occupent évidemment des positions homologues et qui ont la même fonction de sacrifice propitiatoire. Oiobazos, un Perse, dont les trois enfants sont à l'armée, demande à Darius de bien vouloir lui en laisser un ; Darius, "comme à un ami dont la demande était modérée, répondit qu'il lui laisserait tous ses enfants"[5] ; et il les fait alors tous égorger. De même le Lydien Pythios, ayant ses cinq fils à l'armée, demande à Xerxès d'exempter l'aîné. Xerxès laisse la vie sauve aux autres, mais fait précisément tuer l'aîné et, après l'avoir fait couper en deux par le milieu, il ordonne à l'armée de défiler entre les deux moitiés[6].

1. HÉRODOTE, VII, 20.

2. P. AMANDRY, "Athènes au lendemain des guerres médiques", *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1961, pp. 198-223 ; N. LORAUX, "Marathon ou l'histoire idéologique", *Revue des études anciennes*, 1973, pp. 13-42.

3. HÉRODOTE, IV, 87.

4. *Ibid.*, IV, 85, et VII, 46 ; IV, 142 ; VII, 101.

5. *Ibid.*, IV, 84. Hérodote ne présente pas la scène comme un sacrifice ; il se contente d'en marquer la barbarie notamment par l'emploi ironique de *metrîôn*.

6. *Ibid.*, VII, 38-39. O. MASSON, "À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée...", *Revue de l'histoire des religions*, CXXXVII, 1950, pp. 5-25.

La continuité entre les deux expéditions est, en outre, soulignée par la présence d'un même personnage, dans le même rôle de conseiller du Roi : Artabane est frère de Darius et oncle de Xerxès, il a beaucoup vu et il se souvient ; il est la "mémoire" du Roi, son *mnêmôn*[1]. Ainsi, quand Xerxès convoque l'assemblée des principaux Perses pour leur proposer d'attaquer les Grecs, il est le seul à s'opposer à l'avis du Roi, en évoquant précisément la guerre scythe : "Je déconseillai déjà à ton père, à mon frère Darius, d'entrer en campagne contre les Scythes, des gens qui n'habitent nulle part dans une ville ; mais lui, espérant subjuguer ces Scythes nomades, ne m'écouta pas. Pour toi, ô Roi, tu te disposes à marcher contre des hommes qui valent beaucoup mieux encore que les Scythes, des hommes qui sont, dit-on, d'excellents combattants et sur terre et sur mer[2]." Il précise en outre que dépendre d'un pont, c'est prendre de grands risques : si Histiée de Milet ne s'était pas opposé à la rupture du pont de bateaux sur l'Istros, c'en était fait de Darius et de l'Empire perse, de même, aujourd'hui, si les Grecs réussissent à rompre le pont sur l'Hellespont, qu'adviendra-t-il de Xerxès et de son armée ? Lien vivant entre ces deux époques, Artabane souligne donc l'aspect de répétition : la guerre scythe préfigure l'expédition de Xerxès, et la guerre médique répète l'expédition de Darius, comme si le pouvoir des Grands Rois était une machine vouée à la répétition ; compulsion à affirmer son pouvoir et, en l'affirmant, à le détruire.

Deux autres courtes séquences occupent des positions homologues dans les deux épisodes. Au moment où les Scythes et l'armée perse paraissent enfin sur le point de s'affronter dans une véritable bataille rangée, surgit, entre les deux lignes, un lièvre ; les Scythes aussitôt abandonnent tout ordre de bataille et le prennent en chasse ; Darius, médusé, comprend alors à quel point ils n'ont que mépris pour lui[3], et il décide d'abandonner la partie. De la même façon, après les Thermopyles et l'Artémision, Hérodote évoque une scène qui rappelle la chasse au lièvre : des transfuges arcadiens sont en effet conduits devant le Roi et, quand on les interroge sur ce que sont en train de faire les Grecs, ils répondent qu'ils célèbrent les fêtes d'Olympie ; c'est-à-dire qu'ils regardent des concours dont le prix de la victoire est une couronne d'olivier. À ces mots, Tritantaichmès

1. HÉRODOTE, VII, 18. "... me rappelant, dit Artabane, l'issue de la campagne de Cyrus contre les Massagètes, de celle de Cambyse contre les Éthiopiens, j'ai pris part à celle de Darius contre les Scythes..." : il dresse la liste de toutes les guerres excessives entreprises par les Rois.

2. *Ibid.*, VII, 10.

3. *Ibid.*, IV, 134.

(étant le fils d'Artabane, il a de qui tenir en matière de conseil !) ne peut que déclarer : "Grands dieux, contre quelle sorte d'homme Mardonios nous as-tu amenés faire la guerre[1] ?" Ces deux épisodes répètent donc la même dérision à l'endroit d'un adversaire tenu pour négligeable.

Le motif mis en avant pour conduire ces deux guerres est la vengeance : Darius entend se venger des Scythes qui, à la poursuite des Cimmériens, ont envahi l'Asie et y ont fait régner une domination brouillonne[2]. Xerxès, lui, reprend les projets de son père et entend châtier les Athéniens, eux qui "incendièrent Sardes et envahirent l'Asie"[3]. Les uns et les autres ont donc, les premiers, violé le domaine perse. Mais face à ce danger, les Scythes et les Athéniens vont s'efforcer de convaincre leurs voisins que ces expéditions les menacent tous également et que le motif avoué n'est qu'un prétexte : "Le Perse n'est pas venu contre nous plus que contre vous, et il ne lui suffira pas de nous subjuguer en vous épargnant"[4], déclarent les Scythes ; à ces paroles font écho celles prononcées par les ambassadeurs des Grecs à Syracuse : le Perse donne comme prétexte qu'il marche contre Athènes, mais il a en fait "dans l'esprit de soumettre à sa domination la Grèce entière"[5].

Si parfois ce sont les Grecs continentaux, ou plutôt tous les Grecs "animés des meilleurs sentiments" à l'égard de la Grèce, qui sont "comme les Scythes", l'homologie joue le plus souvent entre les Scythes et les seuls Athéniens. Si les rois, leurs voisins, ne s'allient pas avec eux pour repousser les Perses, les Scythes menacent de traiter avec le Roi, ou encore de quitter le pays[6], de même les Athéniens, à plusieurs reprises, menacent de s'entendre avec Xerxès, ou agitent, comme le fait Thémistocle, la possibilité d'abandonner l'Attique : "... Nous autres, déclare-t-il au Spartiate Eurybiade, commandant la flotte, reprendrons nos familles et nous nous transporterons en Ita-

1. Hérodote, VIII, 26.
2. *Ibid.*, IV, 1.
3. On peut remarquer qu'Hérodote fait également assumer à Xerxès l'héritage de la guerre de Troie : avant de passer en Europe, "il monte à la Pergame de Priam, qu'il avait un grand désir de voir ; après l'avoir contemplée et s'être fait tout expliquer en détail, il offrit à Athéna Ilias un sacrifice de mille bœufs, et les mages firent des libations en l'honneur des héros" (VII, 43). On ne sait pourquoi *Phóbos* se répandit dans le camp la nuit suivant ces cérémonies.
4. Hérodote, IV, 118.
5. *Ibid.*, VII, 157 ; VII, 138 sq. donne une estimation, par Hérodote, des buts de guerre véritables de Xerxès.
6. *Ibid.*, IV, 118.

lie, à Siris[1]..." Enfin, quand certains des rois, dans leur réponse aux envoyés scythes, mettent en avant la justice pour justifier leur non-intervention — c'est vous qui les premiers avez contrevenu à la *díkē*, en envahissant l'Asie, aujourd'hui il ne faut vous en prendre qu'à vous-mêmes si les Perses vous rendent la pareille[2] —, on pense aux reproches adressés par les Spartiates aux Athéniens : "C'est vous qui avez allumé cette guerre contre notre gré ; à l'origine elle ne regardait que votre pays et maintenant elle gagne la Grèce entière[3]."

Cette assemblée des rois est tout à fait étrange : elle réunit en effet les chefs des peuples habitant "au-dessus" *(tò katúperthe)* des Scythes : les Gélons, les Boudins, les Sauromates (qui tous sont prêts à conclure une alliance), les Agathyrses, les Neures, les Taures, les Mélanchlaines, les Androphages (qui eux s'y refusent). Or ces peuples ont été présentés, dans le cours du livre IV, comme mystérieux, fabuleux, primitifs, voire franchement sauvages : les Androphages par exemple n'ont ni *díkē*, ni *nómos*, et sont anthropophages[4]. Or, brusquement, tous ces peuples ont des rois (même si c'est la seule fois où ils seront mentionnés), qui de surcroît déclarent prendre leur décision en fonction de la *díkē*. On peut donc se demander si cette réunion n'est pas l'homologue, dans le *lógos* scythe, des ambassades dépêchées à Argos, à Syracuse, à Corcyre, en Crète par "les Grecs animés des meilleurs sentiments", dans le récit des guerres médiques. Les Grecs ont cherché des alliés, les Scythes ont donc fait la même chose ; et ils n'ont pu procéder différemment. En outre, elle joue un rôle du point de vue de l'histoire : elle donne en effet une explication narrativement vraisemblable du fait que les Scythes vont refuser le combat avec les Perses ; puisqu'ils ne sont pas soutenus par leurs voisins, "ils résolurent de ne livrer ouvertement aucune bataille rangée"[5]. Cette scène traduit donc doublement les contraintes purement narratives : si le modèle d'intelligibilité est bien celui des guerres médiques, il fallait introduire une séquence qui occupât la même position que les ambassades et en tînt lieu ; deuxièmement, les Scythes n'ont pas livré de vrai combat, pourquoi ? Parce qu'ils n'avaient pas d'alliés en nombre suffisant. On verra qu'à cette "raison narrative" s'ajoute une "raison ethnologique" et que,

1. HÉRODOTE, VII, 139 ; IX, 11 ; VIII, 62.
2. *Ibid.*, IV, 118.
3. *Ibid.*, VIII, 142.
4. *Ibid.*, IV, 106.
5. *Ibid.*, IV, 120.

d'une certaine manière, les Scythes n'avaient pas à livrer de bataille rangée.

Les Athéniens ont dit, proclamé et indéfiniment répété qu'ils avaient combattu pour la liberté des Grecs et Hérodote leur en donne acte : "En choisissant que la Grèce restât libre, en faisant ce choix, ce sont eux, eux seuls, qui réveillèrent tous les autres Grecs qui ne tenaient pas pour les Mèdes, eux qui, après les dieux, repoussèrent le Grand Roi[1]." Le Grand Roi, c'est au contraire la figure même du *despótēs*, qui rend esclave tout ce qu'il touche et qui soutient que les hommes libres sont inférieurs comme combattants à des gens menés par un seul[2]. Or les Scythes, dans la mesure où ils s'opposent à Darius, dans la mesure où ils sont des espèces d'Athéniens, ne peuvent être, eux aussi, que des combattants de la liberté ; aussi quand Darius leur demande de le reconnaître comme *despótēs*, lui répondent-ils "d'aller pleurer"[3] ; les rois des Scythes, ajoute Hérodote[4], "pour avoir entendu prononcer le nom de la servitude, furent remplis de courroux". Si les Scythes n'étaient pas des combattants de la liberté, ils ne pourraient pas *(mutatis mutandis)* tenir le rôle des Athéniens. Au contraire, quand Darius conquiert d'autres peuples, on ne voit guère apparaître cette opposition de l'esclavage et de la liberté[5] ; et quand Hérodote fait le tableau des *nómoi* scythes, on ne voit pas que la liberté y tienne une grande place : le roi scythe est, en effet, un parfait *despótēs*.

## LE CHASSEUR CHASSÉ

Les contraintes du récit arrivent à rendre narrativement admissible que la guerre opposant les Perses et les Scythes soit une guerre sans la moindre bataille rangée, où, à la limite, les adversaires ne se voient pas, mais où il y a incontestablement un vainqueur et un vaincu. Or qu'est-ce, dans le discours de la guerre du V^e^ siècle, qu'une guerre où l'on refuse continuellement l'engagement, la ren-

1. HÉRODOTE, VII, 139.
2. *Ibid.*, VII, 103.
3. *Ibid.*, IV, 127.
4. *Ibid.*, IV, 128.
5. Sauf, par exemple, les Gètes, mais précisément, cf. *infra*, p. 109-111.

contre sur un champ de bataille ? Les Scythes fuient continuellement devant les Perses et pourtant ils gardent constamment l'initiative, ils ont l'air d'aller à l'aventure et pourtant ils ne font qu'appliquer un plan résolu à l'avance. Les Perses les poursuivent avec constance et, pourtant, ils ne les rattrapent jamais.

Les Scythes apparaissent, pour la première fois dans les *Histoires*[1] comme maîtres de chasse. Un groupe de Scythes nomades s'est en effet réfugié chez Kyaxare, le roi des Mèdes, et ce dernier "leur confie des enfants pour leur apprendre leur langue et l'art de tirer à l'arc" ; ils vont donc chaque jour à la chasse et préparent le gibier qu'ils ont tué. Archers et chasseurs, telle est donc leur fonction. Or, que vont-ils proposer à Darius en Scythie ? Une chasse, une chasse étrange, où s'échangent les rôles entre poursuivant et poursuivi, où finalement le chasseur est, en fait et sans le savoir, le chassé.

Un groupe, commandé par Scopasis, reçoit comme instruction de *hupágein*, d'attirer à soi l'ennemi ; mais dans le vocabulaire cynégétique, *hupágein* signifie "lever le gibier"[2]. Autre instruction, *hupopheúgein*, "fuir discrètement", mais aussi, dans le vocabulaire de la chasse, "échapper aux chiens". Si bien que, par ce brouillage lexical, on ne sait trop qui poursuit véritablement qui : les Perses sont des chiens sur la piste d'un gibier, mais, peut-être, sont-ils eux-mêmes déjà pistés ?

Dans une autre phase (représentant le deuxième volet des instructions données au chef scythe), dès l'instant que le Perse abandonnerait la partie, il lui faudrait le poursuivre, le pourchasser ; Scopasis, devenu ouvertement le chasseur, doit alors attaquer, comme le chien attaque le lièvre.

L'autre groupe reçoit, lui aussi, l'ordre d'entraîner et d'égarer le Perse en se tenant à une journée de marche en avant. Les verbes employés sont *hupexágein* qui, par son préfixe, implique que ce mouvement se fait en cachette, et *proéchein*, "se tenir en avant"[3], mais *proéchein* se dit aussi du chien qui est en avant des voies du lièvre, et nous retrouvons la même ambiguïté : qui poursuit qui ? Il

1. HÉRODOTE, I, 73. Le texte parle d'*îlê*, à la fois troupe et troupeau ; un jour qu'ils n'ont rien pris à la chasse et que Kyaxare leur en fait gravement reproche, ils lui servent à manger un des enfants faisant son éducation auprès d'eux.

2. *Ibid.*, IV, 120. Pour tout ce vocabulaire cynégétique, cf. P. CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, Klincksieck, 1956, et XÉNOPHON, *L'Art de la chasse*, traduit et commenté par A. DELEBECQUE, Paris, Coll. des Universités de France.

3. *Ibid.*, IV, 120.

s'agit d'entraîner le Perse hors de Scythie (pour, par cette ruse, forcer les peuples voisins à entrer eux aussi dans la guerre) puis, cela accompli, de faire un brusque demi-tour et de rentrer en Scythie : Hérodote emploie *hupostréphein* qui se dit notamment du lièvre ; poursuivi par les chiens, le lièvre tend brusquement une de ses oreilles, ce qui le déséquilibre et le fait tourner sur place et il peut ainsi échapper à ses poursuivants[1]. Avec ce comportement rusé du lièvre, qui rappelle le brusque retournement du renard pour s'emparer de sa proie *(épistréphein)*, nous sommes explicitement dans le champ sémantique de la *Mètis*[2]. Les Scythes, gibier plein de *mètis*, ont tout ce qu'il faut pour faire d'excellents chasseurs.

Il s'agissait jusqu'à présent de plans, nous allons maintenant passer à la mise en œuvre de ces plans *(tà bebouleuména)*[3], que les Scythes vont exécuter point par point[4]. Premier point : mettre à l'abri les femmes, les enfants et le bétail, que l'on envoie vers le nord *(elaúnein pròs Boréō)* ; l'emploi du seul *elaúnein* (pousser devant soi), pour décrire cette précaution, paraît indiquer que l'ensemble du convoi n'est vu que comme un long troupeau que l'on pousse vers des confins abrités[5]. Viennent ensuite les opérations proprement dites où l'on retrouve, au moment de leur exécution, ce même vocabulaire cynégétique déjà employé au moment de leur élaboration. Quand les Perses, qui ne savaient où aller, aperçoivent enfin les Scythes, ils leur emboîtent le pas ou, plus exactement, "ils les suivent à la trace" *(katà stîbon)*[6], sans doute comme on suit un gibier, pour ne pas le perdre, mais aussi et, peut-être davantage, pour ne pas se perdre eux-mêmes.

Enfin, par une dernière ruse du récit, cette course à travers l'espace scythe, où le chasseur, le poursuivant n'est jamais le maître du jeu, mais où le poursuivi l'est toujours, étant parfois le véritable poursuivant, se termine par une chasse dérisoire[7]. Au moment même où il semble que Darius va finalement obtenir ce qu'il attend depuis le début, une bataille, une vraie, où les Scythes prennent position en ordre de bataille face à l'armée perse, comme s'ils allaient en

1. XÉNOPHON, *Cyn.*, V, 32.
2. J.-P. VERNANT et M. DETIENNE, *Les Ruses de l'intelligence, la Mètis des Grecs*, Paris, 1975, p. 49.
3. HÉRODOTE, IV, 120, 121.
4. *Ibid.*, IV, 122.
5. Le terme habituellement employé pour désigner l'action de mettre à l'abri (femmes, enfants) est *upektîthesthai* (VIII, 4, 41).
6. *Ibid.*, IV, 122.
7. *Ibid.*, IV, 134.

venir aux mains *(hōs)*, un lièvre passe entre les deux armées... Alors, au fur et à mesure que le lièvre s'avance, les Scythes rompent leur ordre de bataille et, sans plus se soucier des Perses, se mettent à le poursuivre *(diôkein)* : ils ont trouvé un gibier plus drôle ; mieux vaut en effet un vrai lièvre qu'un faux lièvre, qui n'est même pas un vrai chasseur. Mais ce lièvre, surgissant entre les deux armées, évoque un autre lièvre. En effet, au moment où l'armée de Xerxès vient de franchir l'Hellespont, apparaît un prodige "facile à interpréter : une jument met bat un lièvre. Cela signifie clairement que Xerxès va conduire contre la Grèce une expédition très fastueuse et très magnifique, mais qu'il retournera dans son pays en courant pour sauver sa propre vie"[1] ; Xerxès n'en tient naturellement aucun compte. Darius, au contraire, comprend enfin quel misérable gibier il a été pour les Scythes et que, comme le lièvre, son seul espoir désormais d'échapper à ses poursuivants, c'est de fuir, et de fuir en rusant. Le lièvre, enfin, n'est pas considéré par les Grecs comme un gibier difficile, ou particulièrement glorieux à traquer. Adonis, par exemple, quand il chasse, se voit assigner par sa maîtresse Aphrodite, "lièvres peureux et daims craintifs, toutes bêtes promptes à fuir devant le chasseur"[43], et non pas les lions ou les sangliers. Si bien que, pour les Scythes, même le lièvre paraît être un gibier plus intéressant que Darius.

Après Hérodote, d'autres raisons ont été invoquées par les auteurs pour rendre compte de cette absence de bataille entre les Scythes et Darius. Ainsi pour Ctésias[3], Darius franchit l'Istros, et s'avança pendant quinze jours dans l'intérieur de la Scythie ; puis les rois échangèrent des arcs : l'arc scythe étant plus robuste *(epikratéstera)*, Darius s'enfuit, mais avec tant de hâte qu'il rompit le pont, avant même que toute son armée n'eût traversé. Ce thème de l'arc, qu'on ne peut bander, est présent dans les *Histoires*, non pas au nord, mais au sud, chez les Éthiopiens Longue-Vie : c'est en effet le cadeau que fait le roi des Éthiopiens à Cambyse qui veut l'attaquer[4]. Ctésias a donc transféré chez les Scythes ce qu'Hérodote attribue aux Éthiopiens, comme si les éléments qui appartiennent à

1. Hérodote, VII, 57.
2. M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, p. 87.
3. *F. Gr. Hist.*, 688 Ctésias, F 13 (Jacoby).
4. Herodote, III, 21 : "Le roi des Éthiopiens donne au roi des Perses ce conseil : quand les Perses banderont aussi aisément que je fais des arcs aussi grands que celui-ci, qu'ils marchent alors avec des forces supérieures contre les Éthiopiens Longue-Vie."

la figure des gens des confins étaient tout à fait interchangeables ; l'arc peut facilement voyager de l'extrême sud à l'extrême nord. D'ailleurs, la Scythie et l'Éthiopie sont, l'une et l'autre des "espaces inaccessibles"[1].

Quant à Strabon, il attribue la déconfiture de Darius, non pas à l'"hiver russe", mais au "désert des Gètes"[2], vaste plaine sans eau où Darius, après avoir franchi l'Istros, faillit périr de soif, lui et son armée. Darius était comme prisonnier, comme pris au piège de ce désert ; le texte dit *apolêphteís*[3], comme un animal "pris au piège". L'on retrouve ainsi la métaphore de la chasse, mais il n'y a cette fois nul chasseur à l'affût.

## LES "HOPLITES" PERSES

Les Perses, au moment où ils envahissent la Grèce, représentent une puissance formidable : les Grecs l'ont dit et répété, mais ils n'ont pas moins dit et répété que, fondamentalement, les Perses ne savaient pas se battre. Quand Aristagoras de Milet vient à Athènes pour essayer de convaincre l'Assemblée d'intervenir en Asie, il souligne que les Perses, n'utilisant ni la lance *(dóru)*, ni le bouclier *(aspís)*, seront faciles à vaincre[4]. "La cause, pour eux, d'un très grave désavantage, dit Hérodote[5], était la nature de leur équipement, qui ne comportait pas d'armure protectrice ; c'étaient des soldats armés à la légère luttant contre des hoplites." Ils sont, dans un raccourci tout à fait saisissant, dits *ánoploi*, "sans armes" ; leurs armes ne sont pas véritablement des armes, seules le sont pleinement les armes de l'hoplite[6]. "Sans armes", cela veut dire armés d'arcs[7]. Les Perses sont en effet des archers, sinon les archers par excellence. Dès

1. Cf. *infra*, pp. 76-78.

2. STRABON, VII, 3, 14. L'expression *ē tôn Gétōn erēmía* évoque *ē tôn Skúthōn erēmía*.

3. *Ibid.* On trouve le même mot en VI, 1, 12 pour décrire Milon prisonnier de l'arbre qu'il a voulu fendre, et qui est pris dans ce piège comme dans un filet.

4. HÉRODOTE, V, 97.

5. *Ibid.*, IX, 63.

6. *Ibid.*, IX, 62.

7. La description de l'armement des Perses est donnée en VII, 61 : " Les Perses avaient sur la tête des bonnets de feutre mou qu'on appelle des tiares ; autour du

*Les Perses* d'Eschyle, l'opposition de la lance et de l'arc revient à plusieurs reprises. À cette infériorité d'armement (qui, fondamentalement, est une façon de dire que les Perses sont des barbares : être *ánoplos*, c'est ne pas être un hoplite, c'est ne pas être un citoyen), s'ajoute un défaut de connaissance.

Relatant la bataille de Platées, Hérodote note en effet : "Les Perses n'étaient inférieurs ni en courage, ni en force, mais en même temps que d'un véritable armement *(ánoploi)*, ils manquaient d'instruction militaire *(anepistémones)* et n'égalaient pas leurs adversaires en habileté tactique *(sophíe)*"[1]. Aussi se lancent-ils au hasard, par petits groupes, sur les Spartiates et, bien sûr, ils se font massacrer : ils n'ont rien compris à la phalange et sont incapables de *táxis*. Sans cet ordre qui fait que chacun combat à sa place, "le combattant se tenant auprès du combattant"[2], ni la lance ni le bouclier ne sont pleinement des armes. "Sans armes", "inférieurs en *sophía*", "incapables de *táxis*", les Perses ne savent donc pas se battre.

Les Perses enseignent à leurs enfants, de cinq à vingt ans, "trois choses seulement : monter à cheval, tirer de l'arc, dire la vérité"[3]. Non moins qu'archers, ils sont donc des cavaliers et, sauf à Marathon, la cavalerie perse jouera un rôle important au cours des guerres médiques et sa supériorité ne sera jamais mise en question[4]. Mais Marathon est précisément "une bataille d'hoplites à l'état pur. La cavalerie, providentiellement absente du côté perse, n'apparaît pas non plus du côté athénien. Les *hippeis* d'Athènes combattent à pied"[5].

Ne sachant pas se battre, les Perses ne peuvent, en outre, rien comprendre au heurt de deux phalanges : "Lorsqu'ils se sont déclaré la guerre les uns aux autres, déclare Mardonios[6], les Grecs cher-

corps, des tuniques à manches de couleurs variées et des cuirasses formées d'écailles de fer, qui avaient l'apparence d'écailles de poisson ; aux jambes des anaxyrides ; en place de bouclier, des gerrhes en osier, sous lesquels étaient pendus leurs carquois, de courtes piques, des arcs de grande dimension et des flèches de roseau ; avec cela, des dagues pendues à la ceinture le long de la cuisse droite. " Sur l'opposition archer/hoplite, cf. EURIPIDE, *Héraclès*, 153, 164, et P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 171.

1. HÉRODOTE, IX, 62 ; VII, 211.
2. ARISTOPHANE, *Guêpes*, 1081-1083.
3. HÉRODOTE, I, 136.
4. A.E. WARDMAN, " Tactics and the tradition of the persian war ", *Historia*, 1959, pp. 49-60.
5. P. VIDAL-NAQUET, " La tradition de l'hoplite athénien ", in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 169.
6. HÉRODOTE, VII, 9.

chent la place la plus belle, la plus unie ; et, quand ils l'ont trouvée, c'est là qu'ils descendent pour combattre, si bien que les vainqueurs ne se retirent qu'avec de grandes pertes ; quant aux vaincus, je n'en parle même pas, ils sont anéantis." Hérodote fait accumuler à plaisir les contresens par Mardonios, qui méconnaît totalement tout l'aspect d'*agôn* qu'il y a dans un combat hoplitique[1] ; et tout ce qui en fait précisément un combat réglé, et non cette boucherie qu'il évoque.

Il n'est donc pas douteux qu'en Grèce les Perses sont des Barbares, c'est-à-dire des anti-hoplites. Or, en Scythie, l'armée de Darius apparaît comme une armée quasiment grecque : comment comprendre cette étrange métamorphose ? Si la logique du récit amène à présenter les Scythes comme des sortes d'Athéniens, les Perses, eux, devraient apparaître comme des guerriers barbares. Ce qui n'est pas le cas. Quand Darius franchit le Bosphore, il emmène avec lui une armée forte de sept cent mille fantassins et cavaliers, sans compter l'armée navale, précise Hérodote[2]. Sans doute les Perses ont-ils une cavalerie, mais cette cavalerie, chaque fois qu'elle rencontre des cavaliers scythes, a le dessous et s'enfuit, et, détail curieux, ce qui, chaque fois, fait tourner bride aux cavaliers scythes, c'est l'infanterie perse, car ils ont peur des gens de pied *(phobeómenoi tèn pézon)*[3]. Voilà donc ces cavaliers de naissance obligés de s'en remettre à leur infanterie, dont la seule vue fait faire demi-tour aux Scythes.

Or, au moment de Platées, Hérodote note que les Lacédémoniens se retirent, en serrant les pentes du Cithéron, "par peur de la cavalerie" *(phobeómenoi tèn híppon)*[4], de la cavalerie perse, bien sûr (même si la cavalerie perse comprend beaucoup d'autres peuples que les Perses). On a donc dans un cas le pur cavalier, dans l'autre le pur fantassin, le Scythe et le Spartiate ; face au Spartiate, le Perse est ce cavalier redoutable, parce qu'il n'obéit pas aux mêmes règles que lui, mais face au Scythe, il se trouve rejeté plutôt du côté du fantassin. De plus, au moment où les Perses s'enfuient de Scythie, Hérodote rappelle que l'armée perse "consiste pour la plus grande part en infanterie"[5] ; et si, pauvre gibier, ils réussissent à échapper aux chasseurs, c'est, en partie, parce que leurs poursuivants sont à

1. M. Detienne, " La phalange ", in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 123.
2. Hérodote, IV, 87.
3. *Ibid.*, IV, 128.
4. *Ibid.*, IX, 56.
5. *Ibid.*, IV, 136.

cheval : joue donc en leur faveur (même si Hérodote ne précise pas exactement comment), l'opposition cavalier-fantassin.

Bien peu cavaliers en Scythie, les Perses n'y sont pas du tout archers ; or le tir à l'arc, au même titre que le cheval, constitue la base de l'éducation perse. Si, en Grèce, les archers et les cavaliers, ce sont les Perses, en Scythie, cavaliers et archers sont scythes[1]. Pourquoi ce changement quand on passe d'un espace dans l'autre ?

Pourquoi les Perses perdent-ils leur figure d'anti-hoplites pour devenir des quasi-hoplites ? En effet, que veut Darius lorsqu'il franchit l'Istros ? Pénétrer en Scythie et forcer ainsi ses adversaires à livrer bataille : une bataille rangée *(ithumachiē)*, en terrain découvert, selon toutes les règles du combat hoplitique. Darius exprime très clairement cette stratégie lorsqu'il fait dire par un cavalier dépêché au roi des Scythes : "Malheureux, pourquoi fuis-tu toujours quand il t'est loisible de prendre l'un ou l'autre de ces deux partis ? Si tu t'estimes toi-même en état de tenir tête à ma puissance, arrête-toi, cesse de vagabonder et combats. Si tu as conscience au contraire de ne pas être de force, en ce cas-là aussi cesse tes courses, apporte en présent à ton maître la terre et l'eau, et entre en conférence avec moi[2]." De deux choses l'une, il n'y a pas de troisième voie : je pénètre sur ton territoire, donc tu livres bataille pour le défendre et, si tu es vaincu, je suis maître de ton territoire ; si tu ne livres pas bataille, c'est que tu reconnais ton infériorité et je suis donc encore maître de ton territoire : reconnais-le, apporte-moi la terre et l'eau et négocions. Darius parle donc en tenant de la "stratégie traditionnelle ", selon Garlan[3], stratégie grecque, bien entendu : "Quand des ennemis franchissent les frontières d'une cité grecque, ce qu'il leur appartient normalement de faire en premier lieu, c'est d'affronter une sortie en masse des citoyens et d'affirmer leur supériorité dans un combat en rase campagne[4]." Autrement dit, Darius "voit" la Scythie comme s'il s'agissait d'une cité grecque que lui, grec également, attaque ; il ne comprend rien aux comportements des Scythes, il interprète en effet, comme course errante *(plānē)* ce qui est une

1. HÉRODOTE, VII, 64, donne l'armement des Saces, mais qui ne sont alors, dans la "grande armée" de Xerxès, que des cavaliers et des archers parmi d'autres : "Les Saces — c'est-à-dire les Scythes — avaient sur la tête des bonnets finissant en pointe et se tenant droits et raides ; ils portaient des anaxyrides, avaient des arcs de leur pays, des poignards et, en plus, des haches, dites sagaris."
2. *Ibid.*, IV, 126.
3. Y. GARLAN, *Recherches de poliorcétique grecque*, Paris, 1974, pp. 20-44.
4. *Ibid.*, p. 27.

course sûre d'elle-même, comme action de fuite *(pheúgein)* et donc de lâcheté ce qui est *hupopheúgein*, c'est-à-dire action de fuir secrètement et d'échapper au chien, et donc façon rusée de combattre. Pour contraindre l'adversaire au combat, l'envahisseur peut se livrer au pillage du terroir[1] ; mais, en l'occurrence, Darius en serait bien en peine, puisque ce sont les Scythes eux-mêmes qui ont pris l'initiative de ce "pillage", en comblant les puits et les fontaines, en ravageant les herbages que produisait le sol et en mettant leurs troupeaux à l'abri[2]. Le Roi ne retrouve un comportement "normal" qu'au moment où il pénètre chez les Boudins : rencontrant leur ville de bois, d'ailleurs désertée, il y met tout aussitôt le feu[3]. Il pourrait aussi, adaptant la stratégie traditionnelle, avoir recours à l'*epiteichismós*, c'est-à-dire "se ménager un point d'appui occupé de façon durable par une garnison"[4] ; mais, là encore, la chose ne s'avère guère possible, puisque les Scythes sont toujours en mouvement : aussi quand, sur les bords du fleuve Oaros, il construit huit grandes fortifications, les Scythes, en se conduisant en gibier rusé, échappent-ils à son filet dérisoire, qui n'arrête alors que le vent des déserts[5].

Dans la mesure où il est un stratège "traditionnel", il n'est pas étonnant que Darius ne comprenne rien aux présents que lui envoie Idanthyrse : une taupe, une grenouille, un oiseau et cinq flèches. Pour lui, en effet, ces présents ne peuvent être que des équivalents symboliques de la terre et de l'eau : si Idanthyrse lui envoie des présents, c'est qu'il reconnaît son infériorité[6], sans quoi il livrerait bataille ; de deux choses l'une. Mais c'est précisément dans la mesure où Hérodote montre Darius sous les traits d'un stratège "traditionnel " qu'il peut faire surgir l'altérité de la stratégie scythe : il fallait habiller Darius en hoplite pour permettre aux archers scythes de galoper. Garlan évoque ce texte d'Hérodote dans un paragraphe qu'il intitule "De quelques exceptions qui confirment la règle" (de la stra-

1. GARLAN, *op. cit.*, p. 22 sq.
2. HÉRODOTE, IV, 120 ; sur la mise à l'abri comme pratique courante à l'époque classique et hellénistique cf. DUCREY, *Le Traitement des prisonniers de guerre*, Paris, 1968, p. 90, n. 4 ; on a un exemple de ces incursions dans la manière dont Alyatte fait la guerre à Milet (HÉRODOTE, I, 17).
3. *Ibid.*, IV, 123.
4. GARLAN, *op. cit.*, p. 33.
5. HÉRODOTE, IV, 124.
6. *Ibid.*, IV, 131-132. On trouve une autre version de ces dons rapportée par Phérécyde, *F. Gr. Hist.* 3 F 174 (JACOBY), avec une grenouille, un oiseau, une flèche et une charrue.

tégie traditionnelle), et il conclut : "L'étonnement et l'intérêt manifestés par Hérodote à l'égard de la stratégie des adversaires de Darius constituent une preuve éclatante de l'accoutumance des contemporains de Périclès à une stratégie opposée qui subordonnait la survie d'une communauté à la protection de son territoire[1]."

Soit, mais je retiendrai d'abord l'apparente incapacité du récit hérodotéen à mettre en œuvre un modèle comportant trois termes : les Grecs, les Perses, les Scythes. Quand ils sont confrontés aux Grecs, les Perses sont, en effet, des " Perses ", c'est-à-dire des gens qui ne savent pas se battre, des anti-hoplites ; mais quand ils sont face aux Scythes, ils ne songent qu'à une bataille rangée, ayant pour enjeu la maîtrise du territoire, et apparaissent comme des (quasi-) hoplites, c'est-à-dire comme des "Grecs". Du point de vue stratégique, le récit ne retient donc que deux termes : Grecs/Perses en Grèce, et, en Scythie, Scythes/Perses, c'est-à-dire "Grecs" ; Grecs et anti-hoplites d'un côté ; Scythes et (quasi-) hoplites de l'autre. Si en Scythie les Perses deviennent des "Grecs", on pourrait penser que, par permutation des rôles, les Scythes apparaissent comme des Perses, c'est-à-dire des anti-hoplites. De fait, ce sont bien eux qui sont les archers et les cavaliers, donc eux qui sont les plus éloignés du combat hoplitique. Toutefois, à aucun moment, Hérodote ne souligne, ou même ne laisse supposer qu'ils ne savent pas se battre : leur stratégie est au contraire qualifiée d'invention la plus intelligente *(sophôtata)* ; de plus ils ne peuvent apparaître comme des anti-hoplites, puisque ce sont eux qui ont finalement l'avantage et qui obligent le Perse à battre en retraite.

## SE BATTRE SANS BATAILLE

Ni quasi-hoplites, ni anti-hoplites, que sont finalement ces combattants scythes ? Cette question renvoie au fondement de leur stratégie : ne pas livrer bataille, mais fuir, se retirer, se dérober. Quand, face à l'invasion de Xerxès, les Athéniens vont consulter la Pythie, celle-ci déclare aux théores consternés : "Malheureux, pourquoi

1. GARLAN, *op. cit.*, p. 29.

vous tenez-vous assis ? Quitte ta demeure et les hauts sommets de ta ville circulaire, fuis aux extrémités de la terre *(es éschata gaïes)*[1]." Quand, revenus en suppliant, ils la consultent à nouveau dans l'espoir d'obtenir une réponse moins catastrophique, elle leur indique très clairement de ne pas rester *(ménein)* à attendre le choc de l'armée perse — comme l'hoplite attend le choc de la phalange adverse —, mais, au contraire, de reculer et de tourner le dos[2], au moins temporairement. La Pythie conseille donc aux Athéniens le choix d'une stratégie "scythe" : ne pas livrer de bataille rangée et abandonner la ville et son territoire. Dans sa deuxième réponse, elle ajoute que seul un rempart de bois sera *apórthētos*[3] — (non ravagé, qui ne peut être ravagé). On connaît les interprétations de l'oracle : certains pensent qu'il s'agit de l'Acropole, car elle était autrefois fortifiée d'une palissade[4] ; ils préconisent donc l'abandon du territoire et de la ville basse, mais la défense de la ville haute ; d'autres, et notamment Thémistocle, font valoir qu'il s'agit des vaisseaux et qu'il faut livrer un combat naval ; on abandonne alors le territoire et la ville, et la cité se transporte sur ses vaisseaux, devient véritablement ses vaisseaux[5]. Ainsi par rapport au combat hoplitique où l'essentiel est de "rester" *(ménein)*, le combat naval "préconisé" par la Pythie et la guérilla pratiquée par les Scythes occupent la même position ; tous deux commencent par la fuite : le rempart de bois est *apórthētos*, tout comme les Scythes sont *áporoi.*

Darius pratique une stratégie "traditionnelle". Un rapprochement entre la stratégie scythe et la stratégie péricléenne au moment de la guerre du Péloponnèse est-il éclairant ? Est-ce une façon d'appréhender l'altérité de la conduite des Scythes ? La stratégie de Périclès consiste en ceci : ne pas livrer de bataille rangée et abandonner le territoire, défendre la ville et se fonder sur la flotte[6]. Périclès déclare que les Athéniens doivent se rapprocher le plus possible de la condition d'insulaires, car l'insulaire est "celui qui offre le moins de prise"[7] ; il s'agit donc toujours d'échapper, d'être *áporos.* Mais il est clair que la défense de la ville n'a aucun sens pour les Scythes : on

1. Hérodote, VII, 140.
2. *Ibid.*, VII, 141.
3. Pouvoir dire son territoire *apórthētos*, était le principal titre de gloire d'une cité ; cf. Garlan, *op. cit.*, p. 20.
4. Hérodote, VII, 142.
5. *Ibid.*, VIII, 61 : c'est le sens de la réponse de Thémistocle au Corinthien Adeimantos qui lui reproche d'être désormais un individu *apolis.*
6. Garlan, *op. cit.*, pp. 44-65.
7. Thucydide, I, 143.

abandonne le territoire pour défendre la ville, mais quand on n'a pas de ville, la notion de territoire perd elle-même son sens : sans ville, les Scythes ne sont-ils pas en effet aussi sans territoire ? Pour eux il n'est que des terrains de parcours.

À la fuite, les Scythes ajoutent, chaque fois que l'occasion s'en présente, des coups de main contre les Perses : opérations rapides menées à cheval, par exemple, au moment où les Perses s'occupent de leur nourriture[1]. Par de telles actions de commandos, les Scythes "annoncent" les peltastes du IVe siècle, et le *Lachès* de Platon, où est posée, à l'arrière-plan, la question de ces nouvelles formes de guerre, mentionne la stratégie scythe. Qu'est-ce que le courage ? demande Socrate à Lachès, militaire de carrière. Est courageux, répond ce dernier, celui qui "accepte de rester dans le rang et de repousser l'ennemi, au lieu de prendre la fuite devant lui"[2] ; il s'appuie donc sur "une conception entièrement socialisée du courage militaire refusant toute *téchnē*"[3]. Pour mettre en pièces sa définition, Socrate commence par lui demander s'il est possible d'être courageux en prenant la fuite. Devant son embarras, il lui donne aussitôt un exemple : "A la façon même, je pense, des Scythes qui, dit-on, ne combattent pas moins en prenant la fuite *(phéugontes)* qu'en poursuivant *(diōkóntes)*. On pensera, en outre, continue Socrate, à l'éloge que fait Homère des chevaux d'Énée qui, à l'en croire, savaient "avec grande rapidité, ici et là, poursuivre aussi bien que fuir" ; et Énée, lui-même, est appelé un "maître machinateur de fuite" *(Méstōra phóboio)*. Réponse immédiate de Lachès : "Il avait raison, car il parlait de chars ; et toi, tu parles des Scythes qui sont des cavaliers : c'est en effet ainsi que combat *leur* cavalerie *(tò hippikón)*, mais l'infanterie de ligne grecque *(tò hoplitikón)* combat, elle, comme j'ai dit." L'objection de Socrate ne remet donc pas en cause la définition du courage, puisque ni l'arme ni les gens ne sont grecs. Socrate va alors évoquer la retraite tactique des Lacédémoniens à Platées, dont il est difficile de soutenir qu'ils ne sont pas grecs. Ainsi, les Scythes sont bien connus comme gens qui fuient et qui poursuivent tout à la fois, comme étant des "machinateurs de fuite" : peut-être se battent-ils comme se battaient les héros homériques, à qui le char permettait des déplacements rapides ? Le rapprochement avec Énée peut le suggérer, mais ce qui, aux yeux de Lachès, explique leur comportement, c'est le fait

1. HÉRODOTE, IV, 128.
2. PLATON, *Lachès*, 191 *a-b*.
3. P. VIDAL-NAQUET, " La tradition de l'hoplite athénien ", in *Problèmes de la guerre*, p. 174.

qu'ils sont des cavaliers : l'altérité de leur stratégie s'inscrit en effet dans la distance séparant *tò hippikón* de *tò hoplitikón.*

Parmi les façons indirectes d'appréhender l'altérité de la stratégie scythe, il en est encore une qui nous est suggérée par Photius. Selon lui, en effet " les Éléens appellent les éphèbes, *Scythes* et les Spartiates, *Sideúnas*"[1] ; *Sideúnēs*, d'après Liddell-Scott, signifie un garçon dans sa quinzième ou seizième année. Ces deux qualificatifs ne jouent donc pas du tout sur le même plan : dans un cas l'épithète évoque une peuplade lointaine, dans l'autre il désigne une classe d'âge. Pourquoi cette appellation de *Scythes* ? Pelikidis pense que "les éphèbes d'Élide, qui servaient comme les éphèbes athéniens, dans la garde du pays, étaient habillés et armés à la façon des Scythes" ; et que "cela explique leur nom"[2]. Cette conjecture de Pelikidis s'autorise du travail de Plassart sur les archers d'Athènes[3], où il s'efforce de démontrer que les archers et les archers à cheval d'Athènes, avant 476, sont en fait des Athéniens habillés en Scythes et qu'ils jouent le rôle d'*hyperetai*, d'auxiliaires ou d'ordonnances. "Athènes, au v^e^ siècle, posséda un corps de police qui, créé vers 476, dura moins d'un siècle et qui était formé d'archers scythes achetés par la cité. D'autre part, il y exista un corps d'archers militaires, depuis les guerres médiques. Auparavant, il n'y avait pas à Athènes de troupes d'archers régulièrement organisées ; mais l'arc, employé en Attique pour la guerre depuis des temps très anciens, était l'arme d'un certain nombre d'auxiliaires athéniens, qui servaient d'ordonnances aux hoplites, montés ou non, et dont beaucoup, à l'imitation sans doute des Ioniens, portaient le costume scythique[4]." S'il s'agit bien d'Athéniens, pourquoi le costume scythique ? C'est sur ce point que la démonstration de Plassart est sans doute la moins convaincante : à l'"imitation des Ioniens", il ajoute, en effet, la mode : "Quelques fils de grandes familles ont eu un jour la fantaisie d'adopter le brillant costume et l'armement des hippotoxotes scythes et, par mode, probablement, cet équipement semble s'être assez généralisé[5]."

Il serait évidemment beaucoup plus satisfaisant de pouvoir démontrer que ces jeunes gens (Plassart note à plusieurs reprises

1. PHOTIUS, *Lexikon, s.v. sunéphēbos : toùs dè ephēboùs Hleîoi mèn Skúthas kaloûsin, Spartiâtai dè sídeunas.*
2. C. PELIKIDIS, *Histoire de l'éphébie attique*, Paris, 1962, p. 42.
3. A. PLASSART, " Les archers d'Athènes ", *Revue des études grecques*, XXVI, 1913, pp. 151-213.
4. *Ibid.*, pp. 212-213.
5. *Ibid.*, p. 175.

leur jeunesse) sont des éphèbes et que le costume scythe est une sorte d'uniforme de l'éphébie. Mais rien ne le permet (jusqu'à présent) : pour le tenter, il faudrait, à tout le moins, reprendre le corpus des représentations figurées[1], et mon propos n'est pas là[2]. Si, à en croire Photius, les éphèbes d'Élis sont des *Scythes*, si, à Athènes, il y a, ou il y a eu des jeunes gens (éphèbes ?) habillés en Scythes, la question en retour qui vient à se poser est de savoir si les Scythes d'Hérodote sont, en quelque façon, vus comme des éphèbes ? Je veux dire une représentation de l'éphébie peut-elle être à l'œuvre, si peu que ce soit, dans le texte même d'Hérodote, où elle pourrait être une façon d'appréhender et de mesurer l'altérité de leur comportement et, notamment, de leur stratégie ? Il s'agit toutefois d'être plus que prudent, puisque nous ne savons rien de l'éphébie au v^e^ siècle.

Les Scythes revendiquent pour eux la jeunesse : ils sont " le plus jeune de tous les peuples " *(neôtaton)*[3]. Or, comme l'on sait, entre *neótatoi* et éphèbes existent des rapports, sinon même une équivalence[4]. Je n'en conclurai toutefois pas que les Scythes sont un peuple éphèbe... Appeler les éphèbes d'Élis, *Scythes*, peut être aussi une façon de désigner la zone d'activité des éphèbes : l'éphèbe est l'" hôte des fortins de la frontière "[5], le *perípolos*, celui qui tourne autour de la cité et parcourt les *eschatía*, tout comme le Scythe est l'hôte toujours mobile des confins de la terre.

Les Scythes enfin se battent comme des chasseurs ; le combat est pour eux une chasse pleine de cautèle, assortie de coups de main : attaques au moment où les Perses ramassent des vivres et attaques nocturnes[6]. Or la ruse, l'embuscade, le combat nocturne sont autant de traits du comportement de l'éphèbe, qui est à la fois un " préhoplite " et un " anti-hoplite "[7]. Face aux Perses, qui en Scythie apparaissent pratiquement " équipés " en hoplites, les Scythes sont d'une certaine façon des " anti-hoplites ", mais pas au sens où le sont les Perses en Grèce qui sont vus comme anti-hoplites, avant

1. Travail entrepris par F. Lissarague.

2. Dans le même sens, on trouve dans le lexikon d'Hesychius : *Skúthrax : metrax, éphêbos* — *Metrax* signifie jeune fille, fillette (par exemple ARISTOPHANE, *Thesmophories*, 410, *Assemblée des femmes*, 611, *Ploutos*, 1071-1079). Plus tard, indique Liddell-Scott, il signifiera aussi jeune garçon.

3. HÉRODOTE, IV, 3.

4. PELIKIDIS, *op. cit.*, pp. 47-49.

5. P. VIDAL-NAQUET, " Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie ", in *Mythe et tragédie*, Paris, 1972, p. 161.

6. HÉRODOTE, IV, 128.

7. P. VIDAL-NAQUET, " Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne ", *Annales E.S.C.*, 5, 1968, pp. 947-964.

tout, parce qu'ils ne savent pas se battre. Donc, les uns seraient des " anti-hoplites ", parce qu'ils se battent de façon rusée, les autres, parce qu'ils ne " savent pas " se battre.

Ce ne sont là qu'indices, et rien de plus ; ils permettent toutefois de donner un surcroît de vraisemblable à la tactique déployée par les Scythes face à Darius. En effet, si le savoir partagé peut associer (si peu que ce soit) les mots scythe et éphèbe, la figure de l'éphèbe et celle du scythe, ce rapprochement, même implicite, ne peut pas ne pas retentir sur la représentation de leur manière de combattre. Très schématiquement (bien évidemment, ni Hérodote, ni aucun de ses auditeurs ne le formuleraient ainsi, si même ils le formulaient), on a une espèce de matrice d'intelligibilité : ils se battent comme des gens qui se battraient toujours comme des éphèbes. Se battre comme des éphèbes : le destinataire voit ce que cela veut dire (on peut en tout cas l'admettre) ; mais se battre *toujours* comme des éphèbes, là, c'est contradictoire dans les termes, car on sait bien que l'éphébie n'est qu'un stade transitoire. Ce pourrait donc être, là encore, une façon du récit de saisir leur comportement, tout en le mettant à distance, bref d'en marquer l'altérité.

Leur choix stratégique qui se résume, étrangement, à faire la guerre, et à ne faire que ça, mais sans livrer de bataille, est justifié, du point de vue narratif, par le refus des rois, leurs voisins, à s'engager à leurs côtés. Nous venons de voir comment une telle stratégie pouvait être, implicitement ou indirectement, éclairée par des rapprochements avec les directives de la Pythie aux Athéniens, avec la stratégie péricléenne, avec les interrogations du *Lachès* et avec l'éphébie ; mais ce qui fondamentalement rend compte de cette stratégie, c'est leur nomadisme. Aux propos de Darius, stratège " traditionnel ", répond Idanthyrse, le nomade : " ... Ce que je suis en train de faire présentement n'a rien de plus extraordinaire que ce que j'avais coutume de faire en temps de paix. Pourquoi je ne te livre pas bataille sur-le-champ, je vais t'en donner aussi l'explication : nous n'avons ni villes ni plantations que nous craignions de voir prendre ou dévaster, ce qui nous presserait d'en venir aux mains avec vous[1]... " Conclusion : la stratégie " traditionnelle ", qu'elle ait recours aux incursions temporaires ou à l'*epiteichismós*, n'a pas de prise sur moi.

Voilà pourquoi Darius est absurde, lorsqu'il lui réclame la terre et

1. HÉRODOTE, IV, 127. Mais il en irait différemment si les Perses trouvaient les tombeaux des rois qui sont le véritable *omphalós* de la Scythie.

l'eau : ma terre est celle que je parcours, mon eau est celle de tous les puits où je m'arrête pour boire. Idanthyrse répond superbement : " Au lieu — (à la place, en guise) — *(antì dôrôn)* des présents que tu me réclames, j'enverrai des présents tels qu'il te convient de recevoir[1]. " Et, peu après, il lui fait porter : une taupe, une grenouille, un oiseau et cinq flèches. Darius, toujours pris dans son mode de réflexion de deux choses l'une, ne comprend évidemment pas le jeu sur *antì* et, pour lui, ces présents ne peuvent être que des métaphores de la terre et de l'eau, et donc façon symbolique de signifier une soumission : " Il fonde sa conjecture sur ceci, que la taupe vit dans la terre, se nourrissant du même fruit que l'homme, la grenouille dans l'eau, que l'oiseau ressemble fort au cheval et que la remise des flèches représentait la livraison par les Scythes de leurs armes. " Mais pour accorder ces métaphores à son désir, il doit passablement les triturer. Seul Gobryas, son beau-père, comprend que ces présents ne sont en rien des métaphores et qu'ils signifient au contraire : " Si vous ne devenez des oiseaux et ne vous envolez dans le ciel, ô Perses, ou si vous ne devenez des taupes et ne vous enfoncez sous la terre, ou si vous ne devenez des grenouilles et ne sautez dans les marais, vous ne retournerez pas dans votre pays, et vous périrez par ces flèches "[2], autrement dit, comme vous êtes des hommes, vous n'avez aucune possibilité d'échapper ; il n'y a pour vous aucun *póros*.

C'est Hérodote lui-même, parlant à la première personne, qui tout à fait explicitement tire les implications stratégiques du genre de vie nomade, présentant une sorte de théorie de la guerre nomade. " Pour l'une des affaires humaines, la plus importante, la nation scythe a imaginé, de toutes celles que nous connaissons, la solution la plus sage. Ce qu'ils ont inventé, comme je le dis, de première importance, c'est une façon d'empêcher qu'aucun agresseur qui marcherait contre eux ne s'échappe et qu'aucun ne puisse les atteindre s'ils ne veulent être découverts. " Voilà présenté, dans tout son déploiement stratégique, le refus de livrer bataille. Puis il poursuit : " Des gens en effet qui n'ont ni villes ni murailles construites, mais qui sont tous des porte-maison et des archers à cheval, qui ne vivent pas du labourage mais de leur bétail, qui ont leurs habitations sur des chariots, comment ces gens ne seraient-ils pas à l'abri des combats et impossibles à joindre[3] ? "

1. HÉRODOTE, IV, 127.
2. *Ibid.*, IV, 132.
3. *Ibid.*, IV, 46. THUCYDIDE (II, 97, 6) reprend ce jugement sur la supériorité militaire scythe, mais sans la rapporter à la stratégie.

Tel est donc le véritable fondement de la stratégie scythe. Les contraintes narratives tendent à faire des Scythes des Athéniens, et le discours des délégués scythes à l'assemblée des rois n'est pas éloigné de ceux tenus par les Athéniens ou par les " Grecs animés des meilleurs sentiments ", mais, jouant dans la direction opposée, les " exigences de l'ethnologie " en font des nomades ; le récit hérodotéen soutient concurremment les deux propositions : les Scythes sont des " Athéniens " et, en même temps, ils en sont aux antipodes, étant nomades ; Idanthyrse n'est pas Thémistocle, les uns vivent en *pólis*, les autres l'ignorent : telle est la distance infranchissable qui les sépare. Les Scythes sont, en effet, gens *ápoleis* par nature[1]. Au contraire, Athènes a beau être prise et l'Attique occupée, Thémistocle soutient, contre les allégations du Corinthien Adeimantos, qu'il n'est pas un individu *ápolis*. Athènes en tant que *pólis* existe toujours, et ce sont ses vaisseaux.

Lorsque Xerxès décide d'entreprendre sa grande expédition, Artabane, son oncle, et le *mnémōn* de la dynastie, lui rappelle qu'il déconseillait à Darius d'entrer en campagne contre les Scythes, " des gens qui n'habitent nulle part dans une ville "[2]. Plus tard, quand, à Abydos, Xerxès contemple son armée, les deux hommes se reprennent à discuter et Artabane présente à nouveau des motifs de crainte que Xerxès s'emploie à dissiper, en soulignant notamment que " ceux contre qui nous marchons sont des cultivateurs, ce ne sont pas des nomades "[3]. Dans le contexte immédiat, cette phrase veut dire : Nous n'aurons pas de problèmes de ravitaillement, le pays nous fournira, mais elle signifie aussi bien : Ceux que nous attaquons sont des hommes pour qui la notion de territoire a un sens, des hommes sur qui on peut avoir prise, des hommes avec qui on peut se battre, dans une bataille rangée. Décidément Idanthyrse n'est donc pas Thémistocle, mais Thémistocle est au moins aussi rusé qu'Idanthyrse !

1. Sur l'*ápolis*, cf., par exemple, ARISTOTE, *Politique*, I, 1, 9-10.
2. HÉRODOTE, VII, 10.
3. *Ibid.*, VII, 50.

## *PÓROS* ET APORIE : HISTOIRE D'UN ÉGAREMENT

Passer d'un espace dans un autre, c'est franchir une rivière, un fleuve, ou un bras de mer, un désert aussi ; l'action qui, dans un récit, dramatise ce transport, c'est la construction d'un pont. L'opérateur du passage est donc le pont, mais c'est un " opérateur difficile, ou dangereux "[1], dans la mesure où il met en communication deux espaces, établit un *póros* entre deux espaces sans bord commun. Dans les *Histoires* toute translation, par la médiation d'un pont, ne se donne-t-elle pas à lire en fait toujours comme transgression ? Quand, pour la première fois, Darius fait part de son projet à Atossa, la reine, il lui annonce qu'il est résolu " à jeter un pont de ce continent à l'autre continent, et à faire campagne contre les Scythes "[2]. C'est Mandroclès de Samos qui reçoit la charge de réunir, par un pont de bateaux, les deux rives de l'Hellespont[3] : par là, Darius et son armée passent d'Asie en Europe ; mais pour atteindre les Scythes, il leur faut encore changer d'espace et franchir l'Istros : ce sont alors les Ioniens qui ont la mission d'établir ce deuxième pont sur le fleuve[4]. La chose faite et l'Istros traversé, Darius ordonne de rompre le pont, mais un Mytilénien, Coès, suggère de le laisser en place et déclare : " Puisque tu vas attaquer un pays où ne se verront ni terre labourée ni ville habitée, laisse ce pont en place, et commets à sa garde ceux mêmes qui l'ont établi[5]. " L'argument peut sembler curieux : quel lien entre le nomadisme et le maintien du pont ? Bien sûr, dans le récit, cette intervention annonce ce qui va se passer, car Coès continue : " Laisse le pont, pour que nous ayons une voie de retour assuré, car ce que je crains, ce n'est pas que nous soyons vaincus par les Scythes, mais que nous ne les trouvions pas *(eureîn)* " : justement, parce qu'ils n'ont ni ville ni culture. Autrement dit, et c'est là que cet épisode est intéressant, il n'est pas sûr que le pont sur l'Istros soit un véritable *póros*, ou plutôt il est à craindre qu'il ne soit qu'un faux *póros* et que demeure entière l'aporie des Scythes. Au contraire, quand Crésus franchit l'Halys, il rencontre les Perses, quand Cyrus franchit l'Araxe, il rencontre les

1. M. SERRES, *La Distribution*, Paris, 1977, p. 200.
2. HÉRODOTE, III, 134.
3. *Ibid.*, IV, 87-88.
4. *Ibid.*, IV, 89. On remarquera que, le plus souvent, le génie est grec.
5. *Ibid.*, IV, 97.

Massagètes, quand Xerxès franchit l'Hellespont, il rencontre les Grecs, et Darius lui-même, une fois franchi le Bosphore, soumet les Thraces, mais, quand il franchit l'Istros, il n'a pas du même coup accès aux Scythes ; il croit que ce pont est un *póros*, alors qu'en fait il n'en est pas un.

L'espace scythe est un espace de l'autre, auquel aucun pont ne suffit à donner accès ; c'est bien le sens des paroles de Coès, celui aussi des propos d'Artabane, qui fait valoir auprès de son frère Darius l'" aporie " des Scythes[1] et qui les répétera, plus tard, à Xerxès, son neveu, résolu à passer à nouveau en Europe[2], c'est enfin le sens que retient Hérodote lui-même dans l'esquisse qu'il fait d'une théorie de la guerre nomade : il est impossible de se battre (ils sont *ámachoi*) avec des gens qui n'ont ni ville, ni murailles, ni labours, car ils sont inaccessibles *(áporoi)* : aucun *póros* ne conduit vers eux[3], la Scythie est donc un espace de l'autre et le chiffre de son altérité, c'est le nomadisme.

Espace de l'autre, la Scythie est aussi un espace autre et l'Istros marque une coupure entre un en deçà et un par-delà, comme les Perses vont en faire l'épreuve. Sitôt en effet qu'ils ont franchi le pont, ils pénètrent dans un espace différent dont ils ne perçoivent absolument pas l'organisation : ils entrent dans un monde étrange où, pour eux, n'existent plus ni direction ni points de repère sûrs. Quand ils aperçoivent les Scythes, la seule chose qu'ils puissent faire c'est les suivre "à la trace" *(stíbon)* et, s'ils perdent leur trace, s'arrêter. Ce sont donc les Scythes qui, s'ils le veulent et seulement s'ils le veulent, se font *póros* vers eux-mêmes, mais en contraignant les Perses à se muer en chiens de chasse. De plus, tout en les poursuivant, Darius est incapable d'apprécier la direction qu'il suit. Conformément à leur plan, les Scythes vont, en effet, "tout droit", mais Darius, quand il lui fera tenir un message, reprochera au roi Idanthyrse ses "vagabondages" *(planē)*[4]. Pour eux qui ne connaissent pas les routes, c'est comme s'il n'y avait aucune route ouverte, alors que, pour les Scythes, qui connaissent leur espace, existent, non seulement des

1. Hérodote, IV, 83.
2. *Ibid.*, VII, 10.
3. *Ibid.*, IV, 46.
4. *Ibid.*, IV, 120, 122, 135. Dans le vocabulaire de la chasse, on emploie *planē* pour marquer que les voies du lièvre sont, non pas droites, mais entrelacées ; le mot désigne également le fourvoiement du chien ; enfin il semble que *planē* soit associé à l'idée de décrire un cercle.

routes, mais aussi des raccourcis[1], donc tout un "réseau" de voies de communication. Aussi, quand les Perses, enfin convaincus de cette aporie, décident de faire retraite, incapables de s'orienter, en sont-ils réduits, pour retrouver leur chemin, à suivre leur propre trace, leur propre piste *(stíbon)*, — celle qu'ils ont laissée à l'aller.

C'est à ce moment du récit que, par un retournement, le pont devient enfin *póros*[2] : non plus chemin permettant d'atteindre les Scythes, mais passage permettant de leur échapper ; sans lui, Darius n'aurait jamais trouvé d'issue, car l'espace scythe est un espace d'où l'on ne revient pas. C'est ce que dit explicitement Hérodote, théoricien du nomadisme (au chapitre 46 déjà cité) : "Ce qu'ils ont inventé, comme je le dis, de première importance, c'est une façon d'empêcher qu'aucun agresseur qui marcherait *contre eux ne s'échappe (apophúgein)* et qu'aucun ne les puisse atteindre, s'ils ne veulent être découverts." C'est bien ce que disent les présents envoyés par Idanthyrse à Darius[3]. Ces cadeaux sont expédiés au moment où Darius, lassé de toujours poursuivre en vain, ne sait que faire, où il est "en pleine aporie" *(en aporîesi eícheto)*, et ils se donnent comme une réponse à cette aporie. Le héraut scythe les apporte, sans un mot de commentaire, même quand on le presse de donner le sens *(nóon)* de ces objets. Seul Gobryas les interprète correctement : donnés à Darius, en pleine aporie, ils lui signifient précisément qu'il n'est pour lui aucun *póros*[4].

Il va pourtant réussir à s'échapper. D'abord parce que les Scythes, lancés à sa poursuite, vont le manquer. Pour expliquer ce point surprenant, le récit va opérer par renversement : l'opacité de l'espace scythe pour Darius va désormais jouer en sa faveur, tandis que la familiarité avec leur propre espace va desservir les Scythes. Ils vont en effet chercher Darius là où il n'est pas ; pendant qu'il suit péniblement ses propres traces, eux prennent la route la plus courte : aussi

1. HÉRODOTE, IV, 136. XÉNOPHON, *Cyn.*, V, 17 : les lièvres connaissent les " raccourcis du chemin " *(súntoma tês odoû)*.

2. *Ibid.*, IV, 140, VII, 10, où le pont est expressément désigné comme *póros*.

3. *Ibid.*, IV, 127. " À toi, déclare Idanthyrse, au lieu *(antî)* de te faire don de la terre et de l'eau, j'enverrai des présents tels qu'il te convient d'en recevoir, et pour te payer d'avoir prétendu être mon maître, je dis : va pleurer. " Le discours d'Idanthyrse se termine par " voilà ce que les Scythes te font dire " *(ê apò Skuthéôn rhêsis)* qui est une expression proverbiale (cf. LEUTSCH, SCHNEIDEWIN, *Corpus Paræmiographorum graecorum*, p. 250, t. I), qu'Hérodote place dans son récit.

4. Autre exemple d'espace d'où l'on ne revient pas : l'espace libyen : ceux qui y vont s'y rendent malgré eux (IV, 179) et ceux qui veulent l'atteindre se perdent dans le désert, comme l'armée de Cambyse (III, 26).

arrivent-ils bien avant lui au pont[1]. Rebroussant alors chemin, ils le cherchent là où il pourrait trouver du fourrage et de l'eau, mais lui serait tout à fait incapable de repérer un tel itinéraire. Ensuite le pont qui, au début de l'expédition, n'était qu'un faux *póros*, devient un véritable *póros*, au moment même où il est faussement coupé. Et c'est même parce que les Ioniens font semblant de le couper qu'il peut jouer son rôle d'issue hors du territoire scythe[2]. Ainsi le jeu *entre* póros et aporie est une façon de dire la frontière : il ne suffit pas de lancer un pont sur l'Istros pour atteindre les Scythes, dès lors qu'ils habitent un espace autre.

1. Hérodote, IV, 136.
2. *Ibid.*, IV, 139.

*Chapitre 3*

# FRONTIÈRE ET ALTÉRITÉ

La question de l'altérité pose celle de la frontière : où fait-on passer la césure entre le même et l'autre ? Les Scythes sont nomades et, spatialement, la Scythie est un espace autre, dans la mesure où elle est un lieu "inaccessible". Ainsi que l'expérimente Darius, il ne suffit pas, en effet, de lancer un pont sur l'Istros pour pénétrer véritablement en Scythie : il s'épuise dans cette chasse dérisoire, dont il ressort vaincu, sans avoir pourtant jamais vu ses adversaires. Mais cette altérité-là, c'est-à-dire cette absence apparente de frontière fixée, n'est pas séparable du récit de la guerre : on ne saurait l'appréhender indépendamment des acteurs du récit. En un sens, l'Istros est bien frontière (les Scythes ne cherchent pas à le franchir et quand, dans sa fuite, Darius l'a retraversé, il est sauvé), mais, en un autre sens, il ne l'est pas (il ne donne pas "accès" aux Scythes, dont l'aporie reste entière). Du simple point de vue spatial, la frontière peut donc s'entendre en plusieurs sens.

Deux autres épisodes du *lógos* scythe permettent de poser la question de la frontière, non plus géographique, mais culturelle : d'abord les mésaventures d'Anacharsis et de Skylès, tous deux Scythes de haut parage, l'histoire de Salmoxis ensuite, personnage à l'identité incertaine. Ces deux textes offrent deux approches opposées de la frontière : Anacharsis et Skylès " oublient " en effet la frontière entre les Grecs et les Scythes et en subissent les conséquences ; au contraire, dans l'épisode de Salmoxis, les Grecs du Pont font tout pour qu'on ne puisse "oublier" la distance les séparant des Gètes[1].

1. Même si, pour Hérodote, Salmoxis est gète, et non pas scythe, et si les Gètes sont des Thraces, je crois légitime de considérer ensemble les chapitres consacrés à

Cette question de la frontière culturelle débouche sur celle de la découpe de l'espace divin : le monde des dieux est-il sensible aux frontières géographiques et humaines ? De plus, ces deux textes présentent le narrateur à l'ouvrage : dans l'histoire d'Anacharsis et de Skylès, il fait croire au destinataire qu'il voit les Grecs vus par les Scythes ; alors que, dans celle de Salmoxis, il montre les Gètes vus par les Grecs du Pont. Les deux histoires se répondent donc de part et d'autre de cette ligne imaginaire de la frontière : dans la première, les Grecs sont "vus" par l'autre et, dans la seconde l'autre est "vu" par les Grecs.

## ANACHARSIS ET SKYLÈS : PARCOURS D'UNE TRANSGRESSION

L'histoire d'Anacharsis et celle de Skylès sont à lire ensemble : l'une avec l'autre, l'une par rapport à l'autre[1]. Anacharsis et Skylès connurent l'un et l'autre des destinées "analogues" *(paraplésia)*. Cette similitude justifie en effet qu'on les réunisse, même si la chronologie les sépare : Skylès "ayant vécu bien après Anacharsis". Hérodote les présente comme deux exemples d'une règle du comportement des Scythes et le récit, qui s'ouvre par l'énoncé de la règle, se clôturera par son rappel : "Les Scythes, eux aussi, répugnent terriblement à adopter des coutumes étrangères, que ce soient celles d'autres peuples ou surtout des coutumes helléniques"[2] ; telle est la

Anacharsis et Skylès et ceux dévolus à Salmoxis. Tout d'abord, l'histoire de Salmoxis fait non seulement partie du *lógos* scythe, mais encore elle est incluse dans le récit de l'expédition de Darius contre les Scythes ; une fois franchi le Bosphore, l'armée perse se met en marche et soumet tous les peuples qu'elle rencontre sur son chemin et, notamment, les Gètes, qui sont les seuls à oser résister, justement à cause de Salmoxis. Le *lógos* l'emporte en somme sur l'*éthnos*. Plusieurs textes postérieurs (LUCIEN, *Souda*) feront d'ailleurs de Salmoxis un Scythe. Les deux épisodes — (Anacharsis + Skylès) et (Salmoxis) — sont en outre solidaires du point de vue d'une interrogation sur la frontière.

1. HÉRODOTE, IV, 76-80. L'épisode est un exemple de composition circulaire. Cf. I. BECK, *Die Ringkomposition bei Herodot und ihre Bedeutung für die Beweistechnik*, New York, 1971.

2. *Ibid.*, IV, 76. Le texte dit "eux aussi" *(kaì oûtoi)*. Comme le fait remarquer Legrand cet *oûtoi* renvoie probablement aux Égyptiens dont il est dit qu'"ils répugnent à adopter les coutumes des Grecs et, pour tout dire d'un mot, ils ne veulent adopter celles d'aucun autre peuple" (II, 95). Cette indication du texte montre, à

leçon que le destinataire est nettement invité à tirer de l'un et l'autre épisode.

À partir de cette organisation tout à fait claire du texte, je voudrais formuler une hyptothèse concernant la logique de ce *lógos* : n'y a-t-il pas entre les différents codes mis en œuvre par ces deux récits homologie ?

Qui sont, en premier lieu, les acteurs de ces deux histoires ? Du côté d'Anacharsis : nous trouvons, dans l'ordre, Anacharsis, les Cyzicéniens (qui sont en train de célébrer une fête) ; un Scythe (il dénonce au roi le comportement d'Anacharsis) ; le roi Saulios enfin, qui, comme l'établit Hérodote, est en fait le propre frère d'Anacharsis (c'est lui qui tue Anacharsis). À cette liste, il faut encore ajouter un personnage divin : la Mère des dieux. On peut déjà noter que la Mère des dieux, tout comme Dionysos, dans l'autre épisode, sont seulement les destinataires "muets" d'un culte ; en effet le récit ne nous dit pas s'ils agréent, ou non, le culte que leur rendent ces nouveaux dévots.

L'histoire de Skylès ensuite : elle fait intervenir Skylès, les Borysthénites (célébrant Dionysos Baccheios), un Borysthénite (celui qui révèle toute l'affaire aux Scythes), les principaux Scythes "qui voient la scène et la rapportent *(esémainon)* aux autres Scythes ; Octamasadès enfin, frère de Skylès, que les Scythes mettent à leur tête ; c'est lui également qui fera exécuter Skylès.

Qui sont, en second lieu, Anacharsis et Skylès ? Hérodote s'est efforcé de reconstituer la généalogie d'Anacharsis et il produit le témoin qui autorise son discours : Tymnès, l'homme de confiance d'Ariapeithès[1]. Anacharsis était l'oncle paternel d'Idanthyrse ; Idanthyrse avait pour père Saulios ; Saulios et Anacharsis sont donc frères[2]. Le point important est qu'Anacharsis appartient à la famille royale scythe. Quant à sa biographie, elle est des plus sommaires : "Anacharsis, après avoir observé une grande partie de la terre *(gên pollên)* et avoir fait paraître de grandes marques de sagesse *(sophiên*

nouveau, les liens unissant les Égyptiens et les Scythes qui forment une sorte de couple.

1. HÉRODOTE, IV, 76.

2. À cette première façon d'aborder la généalogie d'Anacharsis, Hérodote en ajoute une autre, comme s'il voulait vérifier, en suivant une autre chaîne, son résultat : Anacharsis est fils de Gnouros ; il faudrait donc montrer que Saulios est lui aussi fils de Gnouros, ce qu'Hérodote ne fait pas à cet endroit.

3. Trad. Legrand modifiée. Pour Hérodote "géographe", la terre est une, un espace continu et Anacharsis en a parcouru une bonne partie. Sa faute, c'est précisément d'avoir oublié qu'il existait des frontières, qui, dans certains cas, sont infrangibles.

*pollên)*, retournait au pays *(éthea)* où vivent les Scythes[3]." On dit de même de Solon, qu'il a vu une grande partie de la terre *(gên pollên)* et qu'il a fait montre de *sophiê*[1]. Chez Hérodote, Anacharsis n'est pas compté au nombre des Sages, il n'a aucun rapport direct avec Solon, mais l'un comme l'autre sont gens pour qui voyages et *sophiê* sont liés.

Skylès, lui, est non seulement membre de la famille royale, mais encore roi ; il est de surcroît un bâtard. Son père a eu de nombreux enfants naturels et Skylès n'est que l'un d'entre eux ; il se distingue toutefois de ses frères, car sa mère est grecque : "Il est né d'une femme d'Istria et non point du tout d'une femme du pays *(epichôriês)*"[2] ; et sa mère lui "enseigna la langue et les lettres grecques"[3]. Skylès est donc un personnage double, à moitié scythe, à demi grec : il est *diglôssos*. Son père ayant été assassiné, il obtint la royauté et la femme de son père. Mais Hérodote ne nous dit pas comment il monta sur le trône, comment il se trouva qualifié pour la royauté alors que pourtant son père avait au moins un fils légitime, Oricos[4] ; pas plus qu'il n'avait expliqué, précédemment, pourquoi Anacharsis n'avait pas obtenu la royauté, qui était revenue à son frère.

La confrontation de ces deux " biographies " permet de faire une remarque en ce qui concerne la logique du récit : les voyages d'Anacharsis et le bilinguisme de Skylès sont deux éléments qui, dans le récit, occupent structuralement la même place et qui, dans son déroulement, remplissent la même fonction. Voyager et être *diglôssos*, c'est la même chose, l'un comme l'autre sont dangereux, car ils conduisent à l'oubli de la frontière et donc à la transgression[5].

Déplacements : comment Anacharsis et Skylès se déplacent-ils ? Quels espaces franchissent-ils ? En ce qui concerne Skylès, le schéma est simple : mouvement d'aller et retour entre les *êthea* des Scythes (mot qui signifie gîte des animaux, le séjour habituel) et la ville des Borysthénites, Olbia. Il part de l'espace scythe, espace plus animal qu'humain, où il se sent mal à l'aise (il déteste le "genre de vie" scythe), et marche vers la ville, mais le récit précise qu'il laisse sa

1. Hérodote, I, 130.
2. *Ibid.*, IV, 78.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*
5. On peut trouver une confirmation de cette équivalence dans la tradition concernant Anacharsis. Diogène Laërce (I, 101) lui connaît en effet une mère grecque et en fait un personnage bilingue, comme si l'on "reportait" sur lui cet élément "emprunté" à la biographie de Skylès et comme s'il fallait redoubler le "voyage" qui n'était désormais plus suffisant pour en faire un personnage à part.

troupe en *tôi proasteíōi*, dans les faubourgs[1], dans cette zone intermédiaire où l'on n'est plus dans le domaine des *éthea* et pas encore dans celui de l'*ástu* ; tout se passe comme si les Scythes ne pouvaient aller au-delà : eux ne sont pas bilingues. Le récit précise ensuite que Skylès, désormais seul, franchit les murailles qui sont la marque précise de cette coupure du tissu spatial : elles délimitent un au-delà et un en deçà ; au-delà, une fois dépassée la zone intermédiaire du faubourg, c'est l'espace scythe, espace du parcours ; en deçà, une fois la porte refermée (car les Scythes ne peuvent même pas voir ce qui se passe à l'intérieur), c'est un espace grec, celui de la ville. Au bout d'un mois ou davantage, Skylès refait le même chemin en sens inverse avec les mêmes étapes.

Mais "comme il fallait qu'il lui arrivât malheur"[2], l'histoire cette fois se poursuit et devient le récit de son dernier voyage. Il regagne en effet les *éthea* scythiques, mais les Scythes, ayant vu ce qu'ils n'auraient pas dû voir, se soulevèrent contre lui, qui, tout aussitôt, s'enfuit en Thrace. Ayant fait ce qu'il a fait, l'espace scythe lui est désormais interdit. Les Scythes, prêts à se battre, se rassemblent sur les bords de l'Istros, les Thraces en font autant et se massent sur l'autre rive du fleuve. L'Istros, à l'évidence, joue comme frontière entre les Scythes et les Thraces[3]. Il y a marchandage entre les deux rois : "Rends-moi mon frère, je te rends le tien." Et Skylès, sitôt qu'il eut à nouveau franchi l'Istros, fut tué ; et le texte précise même *taútēi* : de ce côté-ci, ici[4]. Il ne peut fouler à nouveau l'espace scythe que pour y recevoir la mort. Telles sont donc les étapes du dernier voyage de Skylès.

Anacharsis, lui, a complètement quitté l'espace scythe. Or, après une longue absence, il revient vers les *éthea*[5] des Scythes. Faisant escale à Cyzique, colonie milésienne, il est encore dans un espace grec ; puis il débarque en Scythie et s'enfonce immédiatement dans une région boisée appelée *Hylaia*. Un Scythe l'aperçoit, prévient le roi qui, voyant la scène, tue aussitôt Anacharsis. Dans ce deuxième cas, le schéma spatial est simple : passage d'un espace grec à l'espace scythe ; il me paraît toutefois que se posent deux questions : l'*Hylaia* est-elle, de part en part, espace scythe, ou est-elle un lieu particulier de cet espace, voire marginal ? Deuxièmement : quelle est la

1. HÉRODOTE, IV, 78.
2. *Ibid.*, IV, 79.
3. Sur l'Istros comme frontière, cf. *supra*, p. 76.
4. HÉRODOTE, IV, 80.
5. *Ibid.*, IV, 76.

position de la ville de Cyzique par rapport à l'"espace grec" ? Est-elle un lieu particulier de cet espace ? À ces interrogations, le simple examen des déplacements dans l'espace ne peut permettre de répondre : seule la prise en compte du contenu sémantique et des codes culturels le permettra éventuellement.

Les actions : le récit concernant Anacharsis est beaucoup plus squelettique que l'autre. Ayant vu les Cyzicéniens célébrer la Mère, il fait vœu, s'il rentre chez lui, de lui offrir une pareille cérémonie. Sitôt de retour, il accomplit, comme le demande la piété, son vœu, et pourtant Saulios le tue d'une flèche.

Quant à Skylès, l'histoire, plus développée, retient trois points principaux. À chaque fois qu'il rentre dans la ville, il commence par quitter la "robe" scythe *(stolé)* pour prendre le vêtement *(esthês)* grec, plus largement il adopte en tout le genre de vie grec *(diaitē Hellēnikē)*. Le deuxième point porte sur ses relations avec les femmes : il reçoit la royauté et l'épouse de son père, Opoia ; en outre, il épouse une autre femme qu'il installe dans la maison qu'il s'est fait construire à Olbia. Il y a là un problème : Opoia est qualifiée de *astè*[1], que les traducteurs et commentateurs rendent par "indigène", c'est-à-dire que, selon eux, elle est scythe. Quant à la deuxième épouse, elle est présentée comme *epichōriē*, c'est-à-dire "du pays", mais les traducteurs et commentateurs expliquent qu'il faut entendre qu'elle est née dans la ville, donc grecque. Skylès n'aurait donc fait que répéter ce qu'avait déjà fait son père avant lui. Autrement dit, les traducteurs inversent ici le sens habituel de ces mots et, à la limite, l'un peut avoir le sens de l'autre et réciproquement : *epichōriē* signifie indigène, mais aussi "de la ville" et *astē* "de la ville", mais aussi "indigène"... On peut toutefois rappeler le début du chapitre 78 où il était dit que Skylès était né d'une femme d'Istria et absolument pas d'une indigène *(oudamôs epichōriē)* ; l'opposition entre la ville et le pays se marquant alors précisément par l'emploi de *epichōriē*.

Ne peut-on penser que les actions de Skylès sont finalement plus complexes ? Il épouse *Opoia*, femme de la ville, mais vivant dans l'espace scythe[2] ; puis, à Olbia, il épouse une femme *épichōriē*, une indigène, mais il la fait résider dans l'espace grec, ou plutôt dans l'enceinte de sa vaste demeure dont on ne sait si elle appartient plei-

1. HÉRODOTE, IV, 78.
2. *Ibid.* Est-il interdit de voir dans son nom un jeu de mots : *opoia, i.e.* laquelle ou de quelle sorte, quelle est mon identité ?

nement au tissu spatial de la cité. Le principe de son action serait donc la confusion : mélanger les gens et l'espace.

Reste enfin le domaine religieux : il pratique la religion grecque et veut se faire initier à Dionysos Baccheios *(telesthênai)*. Cette piété, comme dans le cas d'Anacharsis, lui vaut la mort ; car ce qui est piété pour les Grecs devient pour les Scythes le comble de l'impiété.

Les deux récits établissent donc, du point de vue de leur logique, une équivalence entre voyager et être bilingue. À partir de là, le nombre et la complexité des séquences peuvent varier, mais toutes parlent de la confusion et de ses dangers, surtout dans le domaine religieux ; la mort, seule, peut alors mettre fin à ce désordre. Il convient maintenant de reprendre les deux histoires en lestant les différentes séquences de leur contenu sémantique et en repérant le réseau des codes culturels dans lesquels elles s'inscrivent et qu'elles expriment tout à la fois.

Qu'est l'Hylaia ? En grec, le mot signifie "boisée" mais aussi sauvage et la forêt appartient, très normalement, à l'espace des marges et donc à la sauvagerie. Mais qu'en est-il en Scythie ? Pour Hérodote[1], l'Hylaia est située le long de la mer, le Borysthène la borde à l'ouest et le territoire des Scythes cultivateurs au nord. Sa particularité réside dans le fait que, contrairement au reste du pays, elle est couverte d'arbres et même d'arbres de toute espèce. À cette première particularité vient s'en ajouter une seconde : c'est dans l'Hylaia qu'Héraclès a rencontré la Mixoparthenos avec laquelle il s'est uni ; et c'est de cette union, selon les Grecs du Pont, que serait issu le peuple scythe. Si ces remarques permettent d'assigner une place un peu à part à l'Hylaia dans l'espace scythe, elles sont insuffisantes pour préciser le sens de cette particularité.

Quand, dans les textes ultérieurs, on parle de l'Hylaia, on retient son aspect de forêt épaisse et profonde. Ainsi Pomponius Mela en parle comme d'un lieu "où se trouvent les forêts les plus considérables de ce pays"[2] ; et Valerius Flaccus ajoute : "Nulle part les forêts ne produisent des arbres plus élevés et plus touffus : les flèches perdent leur force et retombent avant d'atteindre leur cime[3]." Mais la flèche de Saulios, elle, a su atteindre Anacharsis.

De même qu'Olbia, une fois ses portes fermées, offre à Skylès un abri pour faire ce que les Scythes ne doivent pas voir, de même l'Hy-

1. Hérodote, IV, 9, 18, 54, 55, 76.
2. Pomponius Mela, II, 5.
3. Valerius Flaccus, *Argonautiques*, VI, 76.

laia, où s'enfonce *(katadús)*[1] Anacharsis, lui fournit une cachette pour célébrer celle que les Scythes ne veulent pas connaître. Mais, outre la protection qu'offre cette forêt épaisse, n'y-a-t-il pas un autre élément qui la qualifie pour accueillir une fête en l'honneur de la Mère des dieux ? Elle est la seule région boisée, or le culte de la Mère est lié aux arbres et aux plantes. Selon la tradition, ce sont les Argonautes qui fondèrent le culte de la Mère, à Cyzique[2]. En effet, pour réparer le meurtre du héros Kyzikos, les Argonautes, sur le mont Dindymos, "à l'abri des chênes élevés, les plus hauts de tous ceux qui sont enracinés dans le sol", établirent le sanctuaire de la déesse et ce fut Argos lui-même qui, dans un cep de vigne, tailla le *xoanon* depuis lors révéré[3]. Il apparaît donc qu'à l'intérieur de l'espace scythe c'est l'Hylaia qui se prête le mieux a une "transplantation" du culte de la Mère des dieux.

Dans l'histoire de Skylès, le schéma spatial est simple, il y a Olbia d'un côté, la Scythie de l'autre. Pourquoi, lorsqu'il s'agit d'Anacharsis, y a-t-il d'abord Cyzique, puis l'Hylaia ? Pourquoi cette disjonction ? Ne peut-on imaginer un Scythe surprenant Anacharsis à Cyzique en train de célébrer avec les Cyzicéniens (comme Skylès avec les Borysthénites) une *pannuchís* et le faisant tuer au moment où il débarque en Scythie ? Question oiseuse ? Pas nécessairement : il paraît en tout cas impossible que le récit suive cette trame. La distance entre Cyzique et la Scythie est en effet trop grande, trop de mer les sépare : à Cyzique, Anacharsis "fait vœu, s'il rentre chez lui sain et sauf, d'offrir à la Mère des dieux un sacrifice *(thûsein)* et d'instituer en son honneur une veillée sacrée *(pannuchís)*[4]. Cette prière n'a rien de déraisonnable, puisque Cybèle est aussi une "dame de la mer"[5]. On l'invoque dans les tempêtes[6], les marins lui offrent des ex-voto[7] et "sur les promontoires" de la côte mysienne ses temples se dressent comme des phares de salut".

Du point de vue spatial, on peut donc considérer que l'Hylaia est,

1. HÉRODOTE, IV, 76.

2. NÉANTHÈS DE CYZIQUE, *F. Gr. Hist.*, 84 F 39 (JACOBY) : "Les Argonautes, en route vers le Phase, édifièrent le temple dédié à la déesse-mère du mont Ida aux environs de Cyzique."

3. APOLLONIOS DE RHODES, I, 1053-1152. Sur les monnaies de Hiérapolis Castabala, Cybèle est associée au pin.

4. HÉRODOTE, IV, 76.

5. H. GRAILLOT, *Le Culte de Cybèle*, Paris, 1912, p. 200.

6. DIODORE, III, 55, 8 : l'Amazone Myrina l'invoque. APOLLONIOS DE RHODES, I, 1098-1099.

7. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1899, XXIII, p. 591.

en territoire scythe, le doublet de Cyzique avec toutefois la différence qu'Anacharsis n'a plus le droit d'y fêter la Mère : sa piété devient alors impiété. La confrontation Cyzique/Hylaia renforce donc la singularité notée plus haut de ce lieu : il est en territoire scythe, mais il est autre chose aussi que du territoire scythe. Quant à Olbia, elle est hors de l'espace scythe et ses murailles sont le signe même de cette exterritorialité, murailles qui arrêtent le regard et dissimulent ce qui se passe à l'intérieur ; mais elle n'échappe pas totalement au territoire scythe : un œil étranger peut toujours se poster en haut de la muraille. C'est précisément par la métaphore du regard que le récit désigne l'ambiguïté spatiale de l'Hylaia et d'Olbia : même à l'abri de la forêt ou des fortifications, un regard peut toujours, par hasard ou par volonté de nuire, vous voir.

Il est enfin une dernière relation à envisager : après la question de la position respective de Cyzique-Hylaia et d'Olbia par rapport à l'espace scythe, se pose celle de la place qu'occupent Cyzique et Olbia par rapport à l'espace grec. Question à laquelle, en vérité, il n'est pas possible de répondre pour l'instant : l'une et l'autre sont villes coloniales. Pour Hérodote, Olbia est un "emporion" habité par les "Grecs"[1] ; plus précisément encore, les Borysthénites "disent qu'ils sont milésiens"[2] ; c'est-à-dire que Borysthène est une colonie de Milet et qu'il existe, entre les deux cités, une convention d'isopolitie. Cyzique, elle, est également une colonie de Milet et l'isopolitie existait probablement aussi entre les deux cités[3]. Quant à savoir si les Cyzicéniens et les Borysthénites sont des marginaux de l'espace grec, non pas au plan de la géographie bien sûr, mais dans le savoir partagé, nul indice ne permet pour l'heure d'esquisser une réponse.

Quelle est la position de la Mère des dieux et de Dionysos par rapport à l'espace scythe d'un côté, par rapport à l'espace grec de l'autre ? Telle est la question qui se pose maintenant. Cela revient à se demander quelle est la faute commise par Anacharsis et Skylès, en quoi contreviennent-ils aux codes culturels scythes (tels que nous les suggère le récit hérodotéen, bien sûr). Par rapport à l'espace grec,

1. HÉRODOTE, IV, 2.
2. *Ibid.*, IV, 78.
3. Sur les rapports entre Milet, la métropole, et ses colonies de Cyzique et d'Olbia, cf. F. BILABEL, *Philologus Supplement*, 14 (1920) I, pp. 46, 70, 120, 140. L'article de B. BRAVO, "Une lettre de plomb de Berezan : colonisation et modes de contact dans le Pont", *Dialogues d'histoire ancienne*, 1974, pp. 111-187, contient de nombreux renseignements sur Olbia. Voir A. WASOWICZ, *Olbia Pontique et son territoire*, Paris, 1975.

c'est se demander pourquoi ils ont choisi la Mère et Dionysos plutôt, par exemple, qu'Apollon ou Héra ? Et la question qui est à l'horizon de ces quelques chapitres des *Histoires* est donc celle de la place qu'occupent la Mère et Dionysos dans le panthéon grec : pourquoi ces deux divinités sont-elles élues par deux non-Grecs et sont-elles perçues par les Scythes comme critères de grécité ?

Mais auparavant précisons quelles sont les voix qui se font entendre. Qui parle ? Le texte se donne comme un récit (qui s'indique notamment par l'usage de l'*aoriste* servant d'exemple à une règle exprimée dans l'intemporalité du présent[1]. Cette position rend compte de la très petite place laissée aux marques d'énonciation : c'est en quelque sorte la règle qui raconte et se raconte ; mais c'est aussi le destin, cette voix qui n'est de personne, à laquelle personne ne peut échapper, même pas les dieux ; ce que le texte dit à merveille en conclusion de la tragique histoire d'Anacharsis : cet homme fut détruit comme il fut dit plus haut *(hôsper próteron eiréthē)*, dans cette non-personne se loge en effet l'infrangible destinée ; ou encore, et cette fois il s'agira de Skylès : "comme il *fallait* qu'il lui arrivât malheur" *(epeì te dè édei oi kakôs génesthai)*[2]. La citation, juste esquisée, du code tragique est donc une façon pour le texte de dire qu'ignorer la frontière est aussi déraisonnable que de vouloir échapper au destin.

Le "je" hérodotéen intervient pourtant à deux reprises ; une première fois au chapitre 76 pour démontrer qu'Anacharsis a été tué par son propre frère : "J'ai entendu dire par Tymnès *(ékousa)*, homme de confiance d'Ariapeithès..." Information d'autant plus importante qu'elle rapproche encore le destin d'Anacharsis de celui de Skylès. On notera que, pour exprimer la conclusion de sa démonstration, le narrateur repasse à la troisième personne et au présent ("*ístō*..." : "qu'il sache" que c'est son frère qui l'a tué) ; ce passage à l'"intemporel" exprimant bien que le résultat de cette démonstration est acquis à jamais et peut, impersonnel, résonner jusqu'aux Enfers[3].

La seconde fois, c'est pour rapporter le *lógos* des Péloponnésiens. Anacharsis aurait été dépêché en mission par le roi des Scythes

1. Récit au sens où le définit É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 225 sq.

2. HÉRODOTE, IV, 79.

3. Le fait que le meurtre soit commis par son frère en fait un meurtre éminemment "tragique". C'est, également au niveau de l'action, une citation du code tragique.

pour se mettre à l'école de la Grèce *(tês Helládos mathêtês)*[1] ; et, de retour en son pays, il aurait déclaré que seuls de tous les Grecs, "les Lacédémoniens étaient capables de parler et de répliquer avec une sage mesure". Il est clair que ce *lógos* est complètement adventice : il n'est plus une illustration de la règle que, tout au contraire, il contredit : loin de haïr les *nómoi* étrangers, les Scythes cherchent à les connaître ; et le personnage d'Anacharsis n'est là que comme faire-valoir des Lacédémoniens qui l'utilisent pour marquer leur excellence par rapport aux autres Grecs, présentés comme des tâcherons sans aucun talent. Hérodote, après avoir mentionné cette tradition, l'élimine comme fiction forgée *(péplastai)* en Grèce, par les Grecs eux-mêmes, pour intervenir dans leurs querelles grecques.

À côté de celle des Péloponnésiens, Hérodote fait entendre la voix des Scythes : "Ils déclarent ne pas connaître Anacharsis, pour la raison qu'il avait voyagé en Grèce et adopté des mœurs étrangères[2]." Cette faute est reprise, presque dans les mêmes termes, au début du chapitre 78, sous la forme *dìa xeniká te nómaia kaì Hellēnikàs homílíās,* où elle vaut également pour Skylès. Telle est donc la faute explicite commise par les deux personnages.

Plus précisément, on peut montrer qu'ils contreviennent aux codes culturels scythes. Dans la liste des divinités du panthéon scythe ne figurent en effet ni Dionysos, ni la Mère des dieux : il n'y a pas de place pour eux, même sous un autre nom[3] ; on peut être sûr que, si tel n'était pas le cas, Hérodote saurait en donner la traduction. En outre, une des règles fondamentales de la religion scythe est de ne faire usage ni de statues, ni d'autels, ni de temples, sauf pour la seule personne d'Arès[4]. Or, comment Anacharsis célèbre-t-il sa fête en l'honneur de la Mère ? S'il joue du tambourin, il porte aussi autour du cou des *agálmata* de la déesse. Quant à Skylès, une fois entré dans Olbia, il offrait des sacrifices "suivant les coutumes des Grecs", fréquentant les temples et sacrifiant sur les autels.

Avec Skylès se pose en outre le problème de l'initiation. Tout se passe comme si tant qu'il se contentait d'aller à Olbia et d'y vivre à la grecque, les Scythes supportaient cette transgression, qui n'excédait pas exagérément son bilinguisme. En effet, quand il quittait

1. HÉRODOTE, IV, 77. C'est la première fois qu'Anacharsis est présenté comme se mettant à l'école de la Grèce et on notera qu'Hérodote ne prend pas à son compte cette version des aventures d'Anacharsis.
2. *Ibid.*, IV, 76.
3. *Ibid.*, IV, 59.
4. *Ibid.* ; cf. *infra*, pp. 201-205.

Olbia et reprenait le costume scythe pour retourner dans les *éthea* des Scythes, c'en était fini : il n'y avait donc ni mélange, ni "débordement" des *nómoi* d'un espace dans l'autre. L'initiation semble au contraire bouleverser ce partage. Pourquoi ? Précisément parce qu'elle est la marque d'une changement d'état durable et irréversible, qu'elle n'existe que dans la distance instaurée entre un avant et un après. Aussi Skylès aurait beau, comme à l'accoutumée au terme de son séjour, reprendre le costume scythe, il n'en resterait pas moins un initié de Dionysos Baccheios. On conçoit donc que les Scythes ne puissent le supporter : il y a cette fois "débordement"[1], et donc sanction.

Du "côté grec" la gravité de cette initiation est indiquée, dans le récit, par l'intervention divine. Plus exactement, le texte paraît soutenir concurremment deux points de vue opposés : premièrement, cette initiation n'est que "l'occasion, le prétexte"[2] de la punition de Skylès à qui "il devait arriver malheur", de toute façon ; deuxièmement, elle est une chose grave, puisque le dieu envoie juste avant un "très imposant prodige" *(phásma mégiston)*. L'opposition, toutefois, se résout dans la mesure où les deux phrases ne jouent pas sur le même plan : la première étant l'intrusion, ménagée par le narrateur, de cette voix anonyme du destin et de la tragédie, l'autre, l'expression dans le récit de l'importance d'une initiation.

Skylès s'est fait construire à Olbia une maison "vaste et somptueuse", qui est entourée d'un mur d'enceinte pourvu "de sphinx et de griffons de marbre blanc"[3]. Cette demeure a quelque chose de déplacé, d'exagéré : elle est plus barbare que grecque ; les griffons, qui en sont comme les gardiens, sont des êtres des confins : "gardiens de l'or", ils vivent, selon certains, entre les Arimaspes et les Hyperboréens[4]. Par cette enceinte, il marque, à l'intérieur de la cité, sa différence. Or quel est le prodige que va lui envoyer "le dieu", c'est-à-dire Zeus ? La foudre, qui va très précisément s'abattre sur

1. Est-il même utile de préciser que cette logique implicite du comportement scythe renvoie à l'encyclopédie grecque ? Elle nous renseigne en retour sur le statut de l'initiation.

2. HÉRODOTE, IV, 79. À l'idée de destruction *diaphtheírō*, on peut ajouter celle de corruption et d'égarement : incertitude qui accroîtrait la charge polysémique de l'énonciation.

3. *Ibid.* L'emploi pour désigner cette maison de l'expression "dont j'ai fait mention un peu plus haut" (visiblement empruntée par Hérodote) indique qu'elle devait faire partie des curiosités d'Olbia.

4. *Ibid.*, III, 116 ; IV, 13, 27, 29.

cette enceinte et la réduire totalement en cendres[1]. Que cherche à lui dire Zeus par cette intervention au moment où il est sur le point de se faire initier ? De même que la foudre détruisant son mur supprime cette séparation entre deux espaces, de même l'initiation qu'il s'apprête à recevoir abolit, d'une certaine façon, la distance entre l'espace grec et l'espace scythe ; et cette transgression d'un espace sur l'autre est chose grave. Mais Skylès ne peut, bien entendu, saisir le sens de ce prodige et il achève donc cette cérémonie qui le conduira à la mort.

Hérodote prend grand soin de préciser les circonstances de la mort : nous avons vu comment il lui importe d'établir et de confier à son récit qu'Anacharsis a été tué par son frère Saulios. L'intervention des deux frères[2] s'explique en effet aisément : les plus proches, ils sont presque les doubles respectifs d'Anacharsis et de Skylès, mais ils représentent le "bon double" : eux, ont su rester totalement fidèles aux *nómoi* scythes, et c'est donc à eux que la transgression fait le plus horreur ; ils sont du coup les plus qualifiés, pour punir et faire disparaître les fautifs, pour qui le sol scythe est désormais interdit[3]. Non contents de les exécuter, les Scythes tuent aussi leur mémoire : ils sont effacés, et n'ont même jamais existé : si "aujourd'hui quelqu'un interroge les Scythes sur Anacharsis, ils disent ne pas le connaître..."[4].

Anacharsis et Skylès choisissent d'honorer deux divinités qui leur valent la mort : la Mère des dieux et Dionysos ; pourquoi un tel choix ? Pourquoi ces divinités-là plutôt que d'autres ? Question vaine, peut-on rétorquer, puisque aussi bien le récit a tranché ; sans doute, mais ce que l'on peut essayer d'appréhender, c'est ce que représentent la Mère des dieux et Dionysos dans les *Histoires* et au v^e^ siècle, ou de manière moins ambitieuse et plus précise, je dirais que la Mère des dieux et Dionysos apparaissent en ce lieu même où se croisent un certain nombre de codes culturels et que le récit d'Hérodote peut permettre de formuler quelques hypothèses sur la topographie de ce lieu.

Cyzique et Olbia sont situés aux marges de l'espace grec. Peut-

1. HÉRODOTE, IV, 79 : *es taútèn* me paraît renvoyer plutôt à l'enceinte qu'à la maison proprement dite.

2. Le fait que dans le cas de Skylès il s'agisse d'un demi-frère ne change rien.

3. Anacharsis, guetté par son frère, est tué d'une flèche comme une bête que l'on chasse, alors que Skylès a la tête tranchée. On peut noter que le châtiment de Skylès est celui qui est infligé (IV, 60) à celui qui est convaincu de parjure, le parjure mettant en péril les foyers royaux.

4. HÉRODOTE, IV, 76.

on, en postulant une homologie, en écrire autant de la Mère des dieux et de Dionysos ?

La Mère n'est présente sous ce nom que dans ce seul chapitre des *Histoires* : elle est donc, sans plus de précision sur sa place, liée à Cyzique[1]. Si, d'autre part, on admet l'équivalence entre la Mère et la déesse du mont Dindyme, on peut noter qu'elle est mentionnée une fois par ce toponyme[2]. Si l'on admet enfin, comme le fait la tradition, l'équivalence entre la Mère des dieux et Kybébé ou Cybèle, on relèvera une occurrence au livre V : les Ioniens brûlèrent Sardes, dit Hérodote, et notamment "le temple de la déesse locale Kybébé" *(epichôriês theoû)*[3]. Déesse "indigène", elle appartient à l'espace politique perse : en effet, "c'est cet incendie que les Perses alléguèrent par la suite pour brûler en revanche les sanctuaires des pays grecs"[4]. Dans le récit de la guerre, Cybèle est rejetée du côté des Perses et elle est donc une des divinités qui "ont reçu la terre perse en partage" et auxquelles s'adresse Xerxès avant de franchir l'Hellespont[5].

Cybèle est enfin un des trois seuls dieux pour lesquels Hérodote ne propose pas d'équivalent "en langue grecque" : dans le "dictionnaire" d'Hérodote, il n'y a pas de traduction en face du nom Kybébé[6]. Au total, son seul point d'ancrage, dans l'espace grec, est donc Cyzique et les seuls Grecs à lui rendre un culte sont les Cyzicéniens.

Dionysos, quant à lui, tient une place beaucoup plus grande et figure dans de nombreux panthéons ; quels sont les peuples qui, dans les *Histoires*, lui rendent un culte ? Il est adoré par les Éthiopiens[7] ; ailleurs[8], le texte précise que "les Éthiopiens Longue-Vie, fixés autour de la sainte Nysa, conduisent les cortèges de fête en son honneur" *(anágousi tàs hortás)*. Il est (avec Ourania) le seul dieu dont

1. Sur Cybèle et Cyzique, cf. W. HASLUCK, *Cyzicus*, Cambridge, 1910. On peut remarquer qu'Hérodote ne parle de son culte ni en terme d'"initiation", ni en terme orgiastique. Il s'agit d'une fête *(ortè)*, d'un sacrifice *(thúsein)* et d'une veillée nocturne *(pannuchís)* ; on retrouve le mot *pannuchís* pour désigner une vigile en l'honneur de la Mère, notamment dans EURIPIDE, *Hélène*, 1365.

2. HÉRODOTE, I, 80.

3. *Ibid.*, V, 102.

4. *Ibid.* Il y a un rappel de cet argument en VI, 101, lors de la prise d'Érétrie par les Perses : les sanctuaires sont brûlés "en représailles de l'incendie de Sardes", "conformément aux ordres de Darius".

5. *Ibid.*, VII, 53.

6. Les deux autres sont Pleistoros (IX, 119) et Salmoxis (IV, 94).

7. HÉRODOTE, II, 29.

8. *Ibid.*, III, 97.

les Arabes reconnaissent l'existence[1], sous le nom d'Orotalt. L'Égypte est marquée par sa présence : si l'on traduit en effet Osiris "en langue grecque", on obtient Dionysos[2]. Si maintenant l'on passe du sud vers le nord, on le rencontre chez les Thraces qui le révèrent ainsi qu'Artémis et Arès[3]. Une peuplade thrace, les Satres, qui n'ont jamais été soumis à personne, possède même "le sanctuaire oraculaire de Dionysos ; ce sanctuaire est situé sur les hautes montagnes..., et c'est une femme qui rend les oracles"[4]. Beaucoup plus loin vers le nord, Hérodote nous apprend que les Gélons célèbrent les fêtes en l'honneur de Dionysos ou, plus exactement, ils l'honorent de deux façons : "Ils célèbrent en son honneur des fêtes triétérides et font les bacchants[5]."

En territoire grec, il apparaît explicitement à Byzance où il a un temple[6], à Smyrne où les habitants lui offrent une fête "hors des remparts"[7] ; il a des chœurs tragiques à Sicyone, qui lui sont attribués par Clisthène[8] ; il est enfin invoqué sous le nom de Iakkos au cours des cérémonies d'initiation d'Éleusis[9]. L'inventaire rapide des lieux où sa présence est attestée ne prétend nullement suggérer qu'il n'apparaît pas ailleurs : les *Histoires* ne sont pas, en plus de tout le reste, une monographie sur Dionysos. Honoré dans le lointain, mais aussi révéré en Grèce continentale, il peut donc être partout.

Pour savoir dans quel sens s'est effectué le mouvement, qui, selon Hérodote, l'a reçu de qui, il faut questionner ses origines. Comme toujours lorsqu'il s'agit d'origine, plusieurs voix se font entendre : celle des Grecs, celle des Égyptiens, celle du narrateur.

Dionysos (ainsi qu'Héraclès et Pan) sont tenus par les Grecs pour les plus récents des dieux *(neôtatoi)*[10] ; on le dit né de Sémélé, fille de Cadmos. En outre, les Grecs disent "maintenant *(nûn)* qu'aussitôt né, Zeus l'a cousu dans sa cuisse et transporté à Nysa, qui est au-delà de l'Égypte, en Éthiopie"[11]. Pour les Égyptiens, Dionysos appartient au contraire à la troisième génération de dieux : il y a eu

1. HÉRODOTE, III, 87.
2. *Ibid.*, II, 144.
3. *Ibid.*, V, 7. Pour Rohde, ses origines sont thraces.
4. *Ibid.*, VII, 111.
5. *Ibid.*, IV, 108.
6. *Ibid.*, IV, 87.
7. *Ibid.*, I, 150.
8. *Ibid.*, V, 67.
9. *Ibid.*, VIII, 65. Sur l'écart Iakkhos/Dionysos, cf. P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses*, Paris, 1937, p. 26, n. 3.
10. *Ibid.*, II, 145.
11. *Ibid.*, II, 146 et III, 111.

les huit, puis les douze, et enfin ceux nés des douze et Dionysos est l'un d'eux. Aussi comptent-ils quinze mille ans entre Dionysos et le roi Amasis[1]. Comme nous l'avons vu plus haut, il y a équivalence entre Dionysos et Osiris. Les Égyptiens disent aussi que " Déméter et Dionysos règnent aux Enfers"[2].

Quant au narrateur, il s'oppose tout à fait à la position des Grecs. Il estime en premier lieu, en se fondant sur ses "enquêtes", que presque tous les *Oúnomata* des dieux sont venus en Grèce d'Égypte : *punthanómenos oútō heurískō eón*[3]. En ce qui concerne Dionysos, le trajet fut le suivant : "Ce qui, pour moi, est le plus vraisemblable, c'est que Mélampous apprit ce qui concerne Dionysos de Cadmos le Tyrien et de ceux qui vinrent avec lui de Phénicie dans le pays appelé maintenant Béotie" ; "c'est en effet Mélampous qui fit connaître aux Grecs le "nom" de Dionysos, le sacrifice et la procession du phallus", *tó te oúnoma kaì tèn thusíēn kaì tèn pompèn toû phalloû*[4].

Conséquence : le discours des Grecs devient intenable ; ce qu'Hérodote souligne en faisant intervenir la chronologie : de Dionysos fils de Sémélé, "à moi", il y a au plus mille ans, alors que, dans le comput égyptien, on compte quinze mille ans de Dionysos à Amasis[5] ; or les Égyptiens sont tout à fait "assurés" de leur chiffre *(atrekéōs)*, car "ils n'ont jamais cessé de faire des comptes" et "ont toujours consigné par écrit" leurs résultats.

Conclusion : les Grecs se trompent et ils font une confusion entre le moment où ils ont connu ce dieu et le moment de sa naissance.

Seconde conclusion : les Grecs ont connu Dionysos (de même que Pan et qu'Hermès) "plus tard" *(hústeron)* que les autres dieux[6]. Sans doute enfin Dionysos a-t-il une "origine étrangère", mais, pour Hérodote, c'est le cas de la plupart des dieux grecs.

Voilà donc, si l'on s'en tient aux seules *Histoires*, les lieux où sont reconnus la Mère des dieux et Dionysos, et qui ils sont. Si la Mère des dieux semble vraiment marginale, le cortège de Dionysos, au contraire, parcourt (apparemment) tout l'espace, aussi bien non grec que grec. Mais la question intéressante que pose maintenant le texte est celle de savoir comment Dionysos et la Mère des dieux peuvent

1. HÉRODOTE, II, 145.
2. *Ibid.*, II, 123.
3. *Ibid.*, II, 50.
4. *Ibid.*, II, 49.
5. *Ibid.*, II, 145.
6. *Ibid.*, II, 146.

opérer comme critères de grécité tant pour les Scythes et les Grecs des *Histoires* que pour les véritables destinataires du discours, les auditeurs d'Hérodote.

Quand le narrateur démontre au livre II que Dionysos est d'origine égyptienne, il utilise, à un certain moment, un argument *a contrario* tout à fait important : "Je n'admets pas qu'entre le culte rendu à ce dieu en Égypte et celui qu'on lui rend chez les Grecs la ressemblance soit fortuite : à ce compte, ce culte devrait être en harmonie *(homótropa)* avec les mœurs des Grecs et l'introduction n'en serait pas récente[1]."

Autrement dit, une des preuves de l'étrangeté de Dionysos, le narrateur la voit dans le fait (qu'il se contente d'énoncer comme allant de soi, sans le développer, ni le gloser) que ses pratiques culturelles ne sont pas *homótropa* à celles des Grecs ; son culte est donc le souvenir de sa non-grécité. Telle est la première proposition que l'on peut repérer dans les *Histoires*.

Il en est une seconde, moins explicite sans doute, mais non moins intéressante, qui intervient dans le passage consacré aux Gélons. Les Gélons habitent en effet sur le territoire des Boudins, mais ils ont construit une ville, de bois, avec des sanctuaires consacrés à des dieux grecs, et "tous les deux ans, ils célèbrent des fêtes en l'honneur de Dionysos et font les bacchants". Ces informations ainsi données sont surprenantes et Hérodote, qui le sait fort bien, apporte tout de suite après un élément d'explication qui éclaire le comportement des Gélons : s'ils se conduisent ainsi, c'est en effet "qu'autrefois *(tò archaîon)* ils étaient Grecs"[2]. La construction d'une *pólis*, la fondation de sanctuaires et la célébration des fêtes de Dionysos sont ainsi mises sur le même plan, comme autant d'actions qui perdent leur caractère surprenant, sitôt que l'auditeur est informé que les Gélons ont des ancêtres grecs. Dans ce dernier cas, Dionysos, pour nous en tenir à lui, fonctionne donc comme critère de grécité. Y a-t-il contradiction entre les deux propositions ? Non, car elles ne jouent pas au même niveau, ni ne se réfèrent au même temps : dans un cas, il s'agit en effet des origines, dans l'autre, du jour d'aujourd'hui. Aussi l'expression "faire le bacchant", même si elle n'était pas au départ *homótropon* avec les pratiques grecques, a très bien pu, le temps passant, devenir une façon de désigner un Grec.

Dionysos, en tout cas, est un habitué des rives de la mer Noire :

1. HÉRODOTE, II, 49.
2. *Ibid.*, IV, 108.

de nombreux témoignages l'indiquent, mais il n'en reste pas moins que celui d'Hérodote est le plus ancien. Pippidi[1] signale, par exemple, à Callatis, les *Xenikà Dionýsia*, c'est-à-dire le banquet rituel organisé en l'honneur de Dionysos, mais aussi l'existence d'un culte public, de thiases, d'un sanctuaire du dieu et d'un mois de Dionusios[2]. Bref, une présence très active (bien attestée à l'époque hellénistique), et qui vaut non seulement pour Callatis, mais pour toute l'étendue de la Scythie Mineure[3].

Dans une digression du traité de la *Danse*, Lucien (à qui l'on attribue l'ouvrage) parle de la vogue traditionnelle de la danse bachique en Ionie et dans le Pont : "La danse bachique... a une telle emprise sur les gens de là-bas, que, quand le moment en est venu, ils oublient tout le reste et demeurent assis des journées entières à contempler des Titans, des Corybantes, des Satyres et des Boucoloï (officiants dionysiaques). Et ceux qui pratiquent ces danses ce sont ceux des meilleures familles et qui sont les premiers dans chaque cité, et qui sont loin d'en rougir, mais tirent de la chose plus d'orgueil que de l'antiquité, des honneurs et des dignités de leur race[4]." Cette danse avait-elle déjà une "telle emprise" à Olbia, lorsque Skylès voulait se faire initier ? Le thiase était-il déjà composé des meilleures familles de la ville ? Hérodote ne dit malheureusement rien sur sa composition, se contentant de mentionner le "thiase", prouvant d'ailleurs par là que toute précision était superflue et que tout auditeur savait à quoi s'en tenir. On s'est demandé si les thiases n'étaient pas réservés aux seules femmes[5]. Non, au moins à Olbia, puisque Skylès, quand l'aperçoivent les Scythes, est mêlé au thiase. En ce qui concerne le statut, officiel ou non, du thiase, on constate qu'à Olbia tout se déroule tout à fait ouvertement dans les rues de la ville.

D'où une dernière remarque : on a souvent donné, comme indice du caractère extérieur à la cité de Dionysos, le fait que, même une

1. D.M. Pippidi, *I Greci nello Basso Danubio*, Milan, 1971 : "Per i Greci della Dobrugia, che l'avevano portato con le loro navi Dionisio e un dio patrio, adorato in forme di tradizione secolare, con epiteti che ritrioviamo a Megare o in Asia Minore."

2. Id., *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 16, 1968, pp. 191-195.

3. Cf. aussi G.M. Hirst, "The cults of Olbia", *Journal of hellenic studies*, XXIII (1903), pp. 24-53.

4. Lucien, *Sur la danse*, 79.

5. Sur l'obscurité des premières théories, cf. A.J. Festugière, *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris, 1972, p. 14 sq. Les Thiasotes des *Grenouilles* comprennent des hommes et des femmes.

fois adopté, il n'entre pas dans la ville. Quand on évoque les lieux où se déroulent les mystères, il s'agit toujours de la zone sauvage de l'*agrós* ; on peut aussi rappeler que les Smyrnéens célèbrent sa fête "hors des remparts" *(éxō teícheos)*[1] ; on peut enfin mentionner le nom qui lui est parfois attribué de *prò poléōs*, "devant la ville". Mais, si l'on revient à Olbia, on est obligé d'admettre que l'initiation et la procession se déroulent à l'intérieur de la ville : Skylès a fait fermer les portes. Quand les Scythes, postés au sommet de la tour, aperçoivent la procession, Skylès est décrit d'un seul mot comme "faisant le bacchant", c'est-à-dire que la *pompḗ* exige des initiés qu'ils chantent et qu'ils dansent en l'honneur du dieu.

Quant à la Mère des dieux, qui lui rend un culte ? Hérodote se contente, là encore, de mentionner les "Cyzicéniens" : expression désignant donc les habitants de Cyzique, aussi bien hommes que femmes. Pour Hasluck[2], il est clair au contraire que les Grecs considéraient son culte comme "barbare", et que sa religion "was probably for the natives... : the Mother was always a foreigner to the Cyzicenes, though a foreigner that must be conciliated". Or, comme preuve du caractère barbare de son culte pour un Grec, Hasluck donne l'exemple d'Anacharsis dans le texte d'Hérodote, mais Anacharsis est précisément assassiné par les Scythes pour avoir introduit un culte venu de Cyzique ! Quant à sa deuxième affirmation, l'insertion du "probably" le dispense sans doute de l'étayer. Alors qui ? Si l'on en croit toute une tradition difficile à dater dont se font notamment les échos une scholie d'Aristophane et Jamblique, les zélateurs de la Mère sont recrutés avant tout parmi les femmes et les efféminés[3]. On peut aussi mentionner la légende rapportée par la *Souda* et Photius[4] sur l'origine de sa venue à Athènes. Un Métragyrtes, débarqué en Attique, initiait les femmes. Les Athéniens le tuèrent en le précipitant dans le barathre. Un *loimós* s'ensuivit ; un oracle, consulté, les invita à construire une salle et à la consacrer à la Mère des dieux. Ainsi se trouve expliquée et justifiée la

1. HÉRODOTE, I, 150.
2. Cf. n. 1, p. 94, *op. cit.*, p. 215.
3. Scholie *Oiseaux*, v. 877 ; JAMBLIQUE, *Sur les Mystères*, III, 10.
4. *Souda*, PHOTIUS, *s.v. Mētragúrtēs*. Voir aussi P. FOUCART, *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris, 1873, p. 64, pour qui cela se passe dans les années 430. PLUTARQUE, *Nicias*, 13, cite parmi les présages défavorables qui se produisirent avant l'expédition de Sicile, celui-ci : "On ferma les yeux sur ce qui s'était passé à l'autel des douze dieux : un homme sauta tout à coup sur cet autel, puis, après en avoir fait le tour, il se coupa avec une pierre les parties génitales."

construction du Métrôon [1], qui marque l'entrée de la Mère des dieux sur l'agora ; ce Métrôon devint le dépôt officiel des textes publics. À la fin du v[e] siècle, la Mère a un édifice à elle sur l'agora et il apparaît donc que la question de son "étrangeté" est loin de se poser en termes simples[2] : rejetée, marginale, admise jusqu'au centre même de la cité, elle peut occuper toutes ces positions.

Pour clore cet excursus et comme exemple de passage à la limite, on peut évoquer Clément d'Alexandrie[3] : "Grand bien advienne à l'ancien roi des Scythes, écrit-il... Comme un de ses sujets reproduisait en Scythie les mystères de Cyzique en l'honneur de la Mère des dieux, battait tambour, faisait retentir les cymbales et portait à son cou ces images qu'ont les prêtres de Cybèle en tournée de quête mensuelle, il le perça de ses flèches, pour s'être ainsi amolli chez les Grecs *(ánandron gegēneménon)* et avoir voulu enseigner aux autres Scythes des mœurs maladives d'efféminés *(thēleías nósou)*." Anacharsis est devenu un zélateur de la Mère, un véritable Métragyrtes. Il ne fait d'autre part aucun doute pour Clément d'Alexandrie que la pratique du culte de Cybèle est un critère de grécité, c'est-à-dire un défaut. Anacharsis est en effet tué non pour avoir introduit des *nómoi* étrangers, mais pour "s'être amolli", ou plutôt pour avoir perdu sa virilité chez les Grecs et avoir voulu enseigner "cette maladie de femme" ; Cybèle est donc grecque et les Grecs sont des femmes !

Les Scythes, eux, refusent totalement la Mère et Dionysos, en application de la règle énoncée par Hérodote. Saulios voit Anacharsis et il le tue tout aussitôt, sans même un mot, comme si toute parole d'explication ou de justification était inutile : le crime est patent, le châtiment immédiat. Avec Skylès, le scénario est légèrement différent : Dionysos est non seulement étranger, mais encore il rend fou ;

1. Sur le problème que pose le *Metrôon*, voir R. MARTIN, *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, p. 328 sq., selon qui "puisque tradition littéraire et données archéologiques" s'accordent assez bien, "pourquoi ne pas admettre que la divinité a pu être installée dans la salle hypostyle de caractère éleusinien (qui existait déjà sur l'agora et servait de salle de réunion à la *Boulê*), alors que le Conseil recevait enfin une salle de réunion indépendante (le nouveau bâtiment construit à la fin du v[e] siècle) ?" On trouve la plus ancienne référence littéraire au *Metrôon* et à sa fonction dans un texte de CHAIMALEON du PONT (ATHENÉE, IX, 407 *c*).

2. Sur la Mère des dieux, voir E. WILL, in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, pp. 95-111, pour qui la Grande Mère est venue d'Ionie en Grèce continentale dès le VI[e] siècle. PINDARE l'invoque et s'intéresse à son culte : *Pythiques*, III, 77, *Fragments* 48 et 63 Böckh. Cf. également A. DUPONT-SOMMER et L. ROBERT, *La Déesse de Hierapolis Castabala*, Paris, 1964.

3. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, 24, 1.

deux "raisons" donc pour les Scythes de le refuser. Se pose là la question des rapports entre Dionysos et *manía*. Dans *Les Bacchantes*, Penthée est privé de raison par Dionysos, qui le conduit vers le Cithéron déguisé en femme[1], précisément parce qu'il refuse obstinément de le reconnaître et voudrait lui "trancher le cou". On a là un premier type de *manía*, mais il en est un second, c'est celui auquel sont en proie Agavé et ses compagnes qui errent sur les pentes de la montagne, car elles aussi ont "insulté" Dionysos, "contestant qu'il fût dieu"[2]. On pourrait citer aussi l'exemple des filles de Minyas à Orchomènes, ou celui des filles d'Éleuther à Éleuthères. L'aveuglement, la perte du bon sens, la *manía* sont donc une punition de la méconnaissance du dieu[3]. Une fois instaurée cette logique de la *manía*, on comprend que Penthée, lorsqu'il est découvert, juché en haut de son arbre, meure pour avoir "vu des choses défendues" et avoir "poursuivi ce qu'on doit fuir"[4].

Mais avec Skylès, on a une situation, à bien des égards, inverse. En effet ceux qui sont en embuscade au sommet d'une tour *(láthrē)*, ce sont les principaux des Scythes, eux donc qui voient ce qu'ils ne devraient pas voir, et pourtant eux qui tuent ; eux encore qui refusent absolument le dieu, et eux pourtant qui parlent de *manía* et accusent les autres de folie. Et le Borysthénite, lorsqu'il vient les trouver, feint de parler leur langage, pour en fait mieux se moquer d'eux : il reprend en effet les propos qu'Hérodote fait tenir aux Scythes pour expliquer leur conduite[5], et va même jusqu'à désigner Dionysos par le terme de *daímōn*.

L'incompréhension de Dionysos de la part des Scythes, et ce serait là la ruse du narrateur, n'est-elle pas une façon de dire que n'est pas fou celui qu'on croit, que, finalement, les véritables fous sont peut-être bien ceux qui sont les premiers à dénoncer la folie chez l'autre ? Mais cette incompréhension est ruse encore en un autre sens : ce que les Scythes, dans le comportement du thiase, prennent pour *manía*, s'il a toutes les apparences de la *manía*, n'en a précisément que les apparences ; autrement dit entre *manía* et *Bakcheúein*, il y a toute la distance de qui refuse à qui admet Dionysos.

1. EURIPIDE, *Bacchantes*, v. 912 sq. ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, Paris, 1970, pp. 105-156.
2. *Bacchantes*, v. 1297.
3. P. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 65 sq.
4. *Bacchantes*, v. 912.
5. HÉRODOTE, IV, 79 : "Ils disent qu'il n'est pas vraisemblable qu'on puisse trouver un dieu qui pousse les hommes à la folie." On a donc là une intervention du narrateur.

Mais les Scythes sont en fait incapables de voir au-delà des apparences et leur discours ne sait donc pas ce qu'il dit.

À ce point, nous retrouvons le discours de l'ethnologue comme discours de vérité : discours de celui qui sait parce qu'il connaît les tenants et les aboutissants. Les Scythes, eux, ne font pas de différence, par exemple, entre des plumes et de la neige[1], et appellent plumes ce qu'il conviendrait d'appeler neige, parce que les flocons de neige "ressemblent" à des plumes, de même, ils ne distinguent pas entre être en proie à la *manía* et faire le bacchant, parce qu'apparemment c'est la même chose.

Telles furent donc la vie et la mort d'Anacharsis et de Skylès, pour avoir oublié qu'il existait des frontières.

## SALMOXIS : LE PYTHAGORE DES GÈTES

Qui est Salmoxis ou Zamolxis ou Zalmoxis : et cette hésitation sur le nom du personnage n'est que le début d'une longue histoire d'identité ? Est-il homme, démon ou dieu ? On ne sait trop. Quand est-il né ? Au livre IV des *Histoires* d'Hérodote, chapitre 94. Quand est-il mort ? Peut-être vit-il encore en Roumanie ? Quelles sont les principales étapes de sa carrière ? Après avoir été gète, il est dace et devient un grand prêtre ou un roi d'"une grande érudition en philosophie", comme nous l'apprend Jordanès. Puis les Romains venant et le christianisme aidant, il disparaît de son pays pour survivre dans les traditions des Goths (Gète = Goth) : Alphonse le Sage voit en lui quelqu'un qui était "merveilleusement sage en philosophie". Il connaît ensuite une longue éclipse, avant de réapparaître, cette fois chez lui, quand se développe en Roumanie, autour de Pârvan et de ses élèves, un mouvement de thracomanie. Selon Mircea Eliade "Zalmoxis est valorisé parce qu'il incarne le génie religieux des Daco-Gètes, parce que, en dernière instance, il représente la spiritualité des autochtones, de ces ancêtres presque mythiques vaincus et assimilés par les Romains"[2].

1. HÉRODOTE, IV, 31. Cf. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 339-351.

2. Mircea ELIADE, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970, pp. 79-80.

Je laisserai là l'histoire de Salmoxis qui nous entraînerait fort loin sur des chemins où nous rencontrerions Mircea Eliade et d'autres, mais aussi l'ombre des shamans, ces personnages étranges qui ne laissent pas d'inquiéter... et je me limiterai à sa "naissance". Je commencerai par relever tous les traits qui font de Salmoxis une espèce de Pythagore des Gètes. Ce portrait, ce sont avant tout les Grecs habitant le Pont et l'Hellespont qui le font et c'est d'eux, directement, qu'Hérodote le tient : *punthánomai*, je me suis informé auprès d'eux et voici ce qu'ils disent.

Qui est Salmoxis ? Pour les Grecs du Pont[1], la réponse n'est pas douteuse : Salmoxis est un *ánthrôpos*, un être humain et non pas comme le laisse entendre le chapitre 94 un *daímôn* ou un *theós*. Il est d'origine gète ; quant à son statut : c'est un ancien esclave. De même, toujours pour les Grecs du Pont, Pythagore est fils de Mnésarchos, originaire de Samos et il fut, pendant un temps, le maître de l'esclave Salmoxis. On voit tout de suite comment, du point de vue de l'altérité, procèdent les Grecs du Pont : celui qui chez les Grecs n'était qu'un esclave est tenu par les Gètes pour un être divin.

Pour déployer pleinement cette remarque, il faut ici introduire un autre terme, un autre pays : l'Égypte. En effet, selon une tradition[2], Pythagore (mais aussi Solon, mais aussi Thalès) ont fait le voyage d'Égypte, une fois dans leur vie, pour s'instruire auprès des Égyptiens, les hommes les plus anciens du monde, ou en tout cas les plus anciens après les Phrygiens[3] ; leur ancienneté leur assure donc un surcroît de savoir par rapport aux populations plus jeunes : Pythagore est l'élève des prêtres égyptiens. Mais dès lors qu'il s'agit des Gètes, la situation s'inverse et Pythagore apparaît comme le maître, dans tous les sens du terme, de Salmoxis. En allant du sud vers le nord, il se produit donc une dégradation du savoir[4] ; dégradation qui s'explique en partie par l'âge des populations : si les Égyptiens sont les plus "vieux", les Scythes, eux, sont les plus "jeunes" des hommes[5] : ils ont tout juste mille ans. Dans le chapitre que Strabon consacre à Salmoxis, il en fait lui aussi l'esclave de Pythagore, mais

1. Hérodote, IV, 94-96.
2. Ch. Froidefond, *Le Mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, Gap, 1971.
3. Hérodote, II, 2.
4. *Ibid*, IV, 46 : Le Pont offre les populations "les plus ignorantes".
5. *Ibid*, IV, 7 ; on retrouve là la véritable fascination exercée par l'Égypte sur les Grecs et les problèmes qu'elle leur posait : les Égyptiens ont en effet beau être des "ancêtres", ils n'en sont pas moins des non-Grecs.

il le crédite en plus d'un voyage en Égypte, où il a pu acquérir des connaissances astronomiques[1].

À côté de cette identité d'état civil que lui attribuent les Grecs du Pont, Pythagore a été doté d'identités plus floues ou plus flottantes. Or, le même flottement se retrouve dans le texte d'Hérodote en ce qui concerne Salmoxis. En premier lieu, Pythagore a connu un certain nombre d'existences antérieures dont il a le privilège de se souvenir[2]. À l'autre extrémité de l'échelle des êtres, il est, à en croire certains fragments, un véritable "dieu : Apollon venu de chez les Hyperboréens"[3]. Mais le qualificatif qui exprime sans doute le mieux ce flottement, c'est celui de démon : "Entre les dieux et les hommes, il y a l'homme divin, le *daímōn*, l'intermédiaire, c'est-à-dire Pythagore"[4] ; le *daímōn* n'est défini ni par une représentation figurée, ni par un mythe, ni par un rituel. Aristote, dans son ouvrage "sur les pythagoriciens"[5], écrit qu'il y a "d'un côté, les dieux", de "l'autre, les hommes" et un troisième terme avec "les êtres du genre de Pythagore" ; il est donc un des glorieux représentants de cette race des *daímones* et il faut ajouter, pour être complet, qu'il est un "bon démon plein d'amour pour les hommes".

Chez Hérodote, Salmoxis est successivement qualifié de *daímōn*, de *theós* et d'*ánthrōpos* ; il est donc à même lui aussi d'occuper les trois lieux à la fois, ou d'être celui qui continuellement va de l'un à l'autre. "Celui qui périt va auprès de Salmoxis, un être divin *(daímona)*" : telle est la croyance des Gètes ; le mot *daímona* ainsi placé en apposition paraît être une intervention du narrateur dans son récit : il apporte un élément d'information qui doit permettre à l'auditeur grec, non prévenu, de savoir où placer Salmoxis ; entre *parà Sálmoxin* et *"daímona"*, qui, pour le sens, ne dépend pas de *nomízousi*, il y a un temps de silence. Salmoxis appartient à cette catégorie d'intermédiaires que, nous autres Grecs, appelons *daímones*. Dans la phrase suivante le narrateur apporte une nouvelle information sur les appellations de Salmoxis, qui est également connu par les Thraces sous le nom de Gébéleizis, et l'expression employée est *tòn autòn*

1. STRABON, VI, 5 ; on remarquera que, d'une certaine façon, Pythagore sert à "lire" la religion égyptienne ; cf. HÉRODOTE, II, 37 ; II, 81.
2. HÉRACLIDE, fr. 89 W = DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 4.
3. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 11 ; JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 28, éd. Deubner.
4. M. DETIENNE, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique : la notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963.
5. Ap. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 31, éd. Deubner.

*toûton* (certains "ce" même le nomment Gébéleizis) : le *toûton*, nullement nécessaire (Hérodote aurait en effet pu écrire *tòn autòn* ou *tòn autòn daímona*) peut apparaître comme une hésitation du narrateur ; *toûton*, par son vague même, laisse ouvertes toutes les possibilités et vient comme nuancer l'affirmation précédente : de même que Salmoxis a en réalité deux noms — au moins — de même il peut être un démon, ou une espèce de démon, ou autre chose encore.

Si le messager dépêché auprès de Salmoxis meurt (on le jette en l'air pour le faire retomber sur des javelines dressées), "ils estiment que le dieu leur est favorable". Contrairement au terme de *daímōn*, celui de *theós* ne résulte pas d'une intervention du narrateur qui se contente (puisqu'il y a *dokéei*) de rapporter l'opinion des Gètes. Qui désigne *theós* ? Assurément celui à qui on envoie le messager, donc Salmoxis ; mais aussi, et non sans ambiguïté, *theós* peut désigner le dieu en général, la divinité, un peu comme dans notre expression "le ciel". Comme le récit prend bien soin de ne pas trancher, l'auditeur ou le lecteur doivent bien admettre que l'identité de Salmoxis est plus flottante que jamais. L'emploi ambigu qui est fait du mot *theós*, qui désigne ou Salmoxis seul, ou le ciel en général, ou les deux à la fois (et plus probablement les deux) explique comment, quelques lignes plus loin, on peut passer à un autre *theós* qui désignera cette fois, non seulement le dieu du ciel, mais encore le dieu grec du ciel.

Ainsi ce texte dans son mouvement même exprime un flottement sur l'identité de Salmoxis : flottement non pas accidentel, mais constitutif de sa personnalité et analogue à celui que nous avons pu repérer concernant la vraie nature de Pythagore ; flottement enfin, que le terme de *daímōn* permet à la fois d'exprimer et de contenir.

Un autre trait caractéristique du récit, c'est l'emploi de tout un vocabulaire du savoir : à Salmoxis, qui est celui qui sait *(epistámenos)*, sont opposés les Thraces, "gens vivant misérablement" *(kakóbiōn)* et "pas bien malins", *hupaphronestérōn)*. Aristote, dans l'*Histoire des animaux*, qualifie les chardonnerets de *kakóbioi*[1] : ils ont la vie difficile, ils ont du mal à "trouver" leur vie, c'est-à-dire leur nourriture ; au contraire d'autres oiseaux, cités précédemment, sont présentés comme *eubiótoi* et *eumḗchanoi* : ils trouvent facilement leur vie, car ils savent s'y prendre ; leur *diánoia*, leur "intelligence", comme l'écrit Aristote, leur permet de trouver facilement leur subsistance. Qualifier un oiseau de *kakóbioi*, c'est donc dire aussi qu'il n'est pas intelligent, qu'il ne sait pas s'adapter à une situation diffici-

1. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, IX, 17, 3.

le. De même les Thraces sont dépourvus de l'intelligence pratique qui leur permettrait de tirer le meilleur parti possible de leur situation sans doute difficile ; cette déficience est soulignée et amplifiée par l'emploi du qualificatif *hupaphronestérōn* indiquant qu'ils sont à demi crétins.

Salmoxis, au contraire, en dépit de ses origines gètes, pour avoir vécu à Samos et avoir fréquenté des Grecs, a pu devenir un homme qui sait (*epistámenos* : il sait) *díaitan Iáda* (expression qui répond à *kakóbioi*), c'est-à-dire le "régime", mais aussi le " lieu où l'on vit" et le "mode de vie" de l'Ionie ; il sait aussi *éthea bathútera,* expression ayant une coloration ionienne et intellectuelle[1]. Il sait d'autant mieux qu'il a eu comme maître Pythagore qui, comme l'écrit Hérodote, est un *sophístēs* et "pas le moindre". Le mot, à ce moment-là, n'est nullement péjoratif et n'a rien à voir avec ce que sera le sophiste de Platon ; il signifie quelque chose comme sage, poète, voyant : sage, comme dans l'expression les Sept Sages ; les *sophistaí,* dans la V^e^ *Isthmique*[2], ce sont les poètes ; dans le *Rhésos*[3], Orphée est dit *sophístēs. Kakóbioi, bathútera* (dans cette acception) et *hupaphronestérōn* sont des Hapax chez Hérodote (de là à conclure qu'il y a emprunt, non, c'est toutefois un indice qu'on peut retenir).

Salmoxis, pâle reflet de la sagesse de son maître, suffit à impressionner ces rustres que sont les Gètes. Pythagore et les pythagoriciens sont en effet gens de savoir ; ils forment une communauté de personnes savantes *(eidótes)* ou cultivées *(pepaideuménoi)*[4] ; et la tradition, dès le v^e^ siècle, ne manque que rarement de présenter Pythagore comme un homme de grand savoir : Héraclite le cite comme exemple d'homme *polumathḗs*[5], Empédocle et Ion de Chios en parlent comme de l'homme qui en sait le plus long, presque trop[6]. Ainsi cette opposition du savoir et de l'ignorance, des gens qui savent et de la foule grossière, est bien une des composantes de

1. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (H. Diels, W. Kranz, 12^e^ éd.), HÉRACLITE, 22 B 45, parle de *bathún lógon* ; PINDARE, *Néméennes,* III, 53 : Chiron est dit *bathumḗtēs* ; *Néméennes,* VII, 1 : les Moires sont dites *bathúphrones* ; on trouve aussi chez ALCMAN l'expression *bathúphrôn* ; SOLON, 23, 1, in DIEHL, *Anthologia lyrica graeca,* écrit ironiquement à propos de lui-même : "Solon n'était un homme ni avisé *(bathúphrōn),* ni malin *(boulḗeis).*"
2. *Isthm.,* V, 36.
3. *Rhésos,* 949.
4. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore,* 200.
5. HÉRACLITE, 22 B 40 (D.K.).
6. EMPÉDOCLE, 31, B 129 (D.K.) ; ION DE CHIOS, 36 B 2 (D.K.).

la représentation qu'on se fait de Pythagore et des pythagoriciens. Le texte d'Hérodote joue lui aussi de cette opposition, fait écho à cette tradition, ou plutôt est en résonance avec elle.

À lire les chapitres d'Hérodote, se laisse repérer une autre constellation, série de trois termes ayant un air de famille qui s'impliquent les uns les autres, de manière non univoque, et invitent à poursuivre ce mouvement d'aller et retour entre le pythagorisme et le "salmoxisme" ; il s'agit de l'immortalité, du courage et du repas en commun.

Sitôt qu'il parle des Gètes, Hérodote, immédiatement après leur nom, ajoute *athanatízontes*[1] ; il revient sur ce qualificatif quelques lignes plus loin ; et lorsque, dans un autre livre des *Histoires*, il mentionne les Gètes, il écrit, comme s'il s'agissait d'une expression toute faite, "les Gètes qui croient à leur immortalité" *(Gétai hoi athanatízontes)*[2]. De plus, Hérodote n'est pas le seul auteur à associer le peuple gète à l'immortalité ou à des pratiques d'immortalité : Platon, Diodore, Arrien, Lucien, entre autres, reprennent cette conjonction[3]. Estimer que dans le savoir partagé des Grecs, Gète et immortalité étaient associés, paraît donc plausible: *hoi athanatízontes* étant une sorte d'épithète de nature de ce peuple du Nord, que je proposerais de traduire par les Gètes "praticiens de l'immortalité"[4], et l'immortalité laisse volontairement floues les modalités de cette association. Le texte, en effet, ne répond pas à la question des rapports existant entre cette immortalité et Salmoxis : Salmoxis est-il la seule médiation ? Sans lui, les Gètes seraient-ils encore dits "praticiens de l'immortalité" ? Le chapitre 95 semble réserver l'immortalité aux seuls initiés du salmoxisme ; mais quelques lignes plus bas, le texte parle des Thraces (en général) pleurant la "mort" de Salmoxis ; de plus, au début du chapitre 94, on trouve la définition suivante : "Les Gètes pratiquent l'immortalité de cette façon : ils pensent qu'ils ne meurent pas, mais que celui qui passe (périt) va auprès de Salmoxis, un être divin" ; si l'on en croit cette définition, chacun des Gètes est donc concerné et impliqué : Salmoxis est une médiation valable pour tous.

1. IV, 93.
2. V, 4.
3. Cf. I.M. LINFORTH, *Clas. Phil.*, 13, 1918 : *hoi athanatízontes* pp. 23-33. PLATON, *Charmide*, 156 *d.* ; DIODORE, I, 94. ; ARRIEN, *Anabase*, 1, 3, 2. ; PHOTIUS, *Souda*, *Etym. Magn.*, *s.v.* Zalmoxis ; LUCIEN, *Skytès*, I, 860, et *Assemblée des dieux*, IX, 533.
4. LINFORTH, *op. cit.*, p. 27, traduit *athanatízein* par "make immortal and divine, deify", quand il est transitif, et par "act the part of a being immortal and divine", quand il est intransitif.

C'est la première apparition du mot *athanatízein* dans la littérature grecque, on pourrait donc penser qu'Hérodote l'a forgé pour décrire les Gètes et exprimer leur originalité. Tout au contraire, je croirais qu'il fait partie du savoir partagé des Grecs du temps et qu'Hérodote (le premier ou après d'autres ?) le sort de son "contexte" pour l'appliquer aux Gètes. Le fait qu'il est employé pour la première fois dans les *Histoires* n'a évidemment qu'une signification relative puisque notre documentation sur les textes contemporains ou antérieurs à Hérodote, est plus que lacunaire. En outre, employer cette expression sitôt qu'apparaissent les Gètes, sans éprouver le besoin de l'expliquer ou de la commenter, semblerait indiquer plutôt qu'elle est familière aux auditeurs ; il s'agira seulement pour Hérodote de la préciser dans la vision du monde des Gètes par l'introduction du personnage de Salmoxis, mais nullement de l'expliquer.

Si l'on admet son appartenance au domaine du "bien connu", si elle marque un rapport indiscutable, encore que flou dans ses modalités, avec l'immortalité, reste à se demander à qui elle s'appliquait ordinairement. À qui pourrait s'appliquer l'expression *hoi athanatízontes*, sinon à des gens qui se veulent spécialistes de l'au-delà et des questions de l'immortalité ? Or qui, en Grèce, est plus tourné vers ces problèmes que les pythagoriciens, eux dont "toute la vie... paraît bien avoir été elle-même considérée comme une préparation à la mort"[1] ? D'où la conjecture de Linforth (séduisante, même si aucun texte ne l'étaye de manière explicite) selon laquelle *hoi athanatízontes* est un sobriquet, visant en fait les pythagoriciens : "The Greeks observing that the Pythagoreans claimed to be able to remove the sting of death and insure for themselves and their associates eternal happiness beyond the grave, thereby putting on the divine and making themselves like the gods, applied to them the appellation *athanatízontes*[2]."

Ainsi ce terme, que la tradition accole volontiers au peuple gète, pourrait bien voir sa valeur d'épithète de nature, ou de sobriquet[3], redoublée dans la mesure où, pour un auditeur grec, il fonctionnerait

1. P. Boyancé, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 144.

2. *Op. cit.*, p. 31.

3. Cf. aussi ce fragment du poète comique Aristophon : un des personnages du *Pythagoricien* dit "qu'étant descendu dans la tanière de ceux d'en bas, il vit chacun et remarqua que les pythagoriciens l'emportent de beaucoup sur les autres morts, car ils sont les seuls à avoir le privilège de manger avec Pluton". Le verbe employé est *sussítein* (= Diogène Laërce, VIII, 37).

aussi comme citation[1] : dire des Gètes qu'ils sont des "praticiens de l'immortalité", cela revient à dire qu'ils sont des espèces de pythagoriciens ; s'étendrait donc sur ce texte et, dès son ouverture, l'ombre de Pythagore.

Les Gètes, contrairement aux autres Thraces qui se rendent à Darius sans combat, sont les seuls à résister à l'armée du Grand Roi ; ils sont bien évidemment vaincus, mais, écrit Hérodote, ils sont "les plus vaillants et les plus justes des Thraces" *(andrêiótatoi).* Nous rencontrons là le deuxième élément de cette constellation, l'*andreía* ; en effet l'*andreía* renvoie à l'immortalité, qui elle-même appelle aisément l'*andreía* ; Hérodote, s'il ne qualifie pas la relation unissant les deux termes, les rapproche toutefois l'un de l'autre, puisque tout de suite après avoir parlé des Thraces "praticiens de l'immortalité", il fait mention de leur grand courage[2]. Mais d'autres auteurs, évoquant les Thraces, insistent sur leur "appétit de la mort"[3] ; pour Pomponius Mela, par exemple[4], les Gètes sont "paratissimi ad mortem", car, viennent alors trois explications, "alii redituras putant animas adeuntium, alii, etsi non redeant, non extingui tamen, sed ad beatiora transire, alii, emori quidem, sed id melius esse quam vivere". Dans ces conditions, combattre devient une partie de plaisir et mourir un objectif enviable. Nous trouvons une confirmation *a contrario* de ce lien entre l'immortalité et le courage dans le chapitre 94. En effet, lorsque les Gètes dépêchent un messager à Salmoxis, ils le lancent en l'air pour le faire retomber sur des piques ; or, si le messager ne meurt pas en retombant sur les javelines, ils lui reprochent d'être *kakós* c'est-à-dire "lâche" (et non pas "méchant", selon la traduction de Legrand). La seule explication possible de son refus de mourir, c'est-à-dire en somme de son refus de l'immortalité, c'est qu'il est lâche.

La guerre et la pratique de l'*andreía* paraissent, à première vue, fort éloignées du pythagorisme. Toutefois, la prise en compte d'un personnage comme Milon de Crotone, athlète, six fois vainqueur à Olympie, guerrier redoutable, chef de guerre contre les Sybarites en 540 et pythagoricien de choix, puisque c'est chez lui que se réunissent Pythagore et ses disciples, amène à plus de prudence ; d'autre

1. La citation qui, comme l'indique M. de CERTEAU (*L'Écriture de l'histoire,* p. 111), "est à la fois capable de 'faire venir' un langage référentiel qui joue là comme réalité, et de le juger au titre d'un savoir".
2. IV, 93.
3. Cf. ROHDE, *Psyché,* trad. Paris, 1928, p. 291.
4. POMPONIUS MELA, II, 2.

part, ces paroles, rapportées par Aristoxène[1], selon lesquelles "il faut combattre non par la parole, mais en actes, car il est juste et sacré de faire la guerre quand on la fait homme contre homme" ; ou encore ce précepte, fortement militariste, déclarant qu'il "est beau de mourir à la suite de blessures reçues de face, tandis que le contraire est infamant"[2], conduisent à reprendre la question. Detienne a, en effet, montré que Milon n'est pas moins pythagoricien que Pythagore lui-même et que leur comportement, loin de s'opposer, est en fait complémentaire et qu'ils indiquent deux orientations du mouvement : l'un, Pythagore, "le mage extatique, le sage entraîné à la purification, l'homme-dieu qui ne souffre plus de la faim ni de la soif", indique l'"exigence de salut individuel", l'autre, Milon, "un des premiers citoyens de la cité, athlète, guerrier, solide mangeur de viande", définit la "volonté de réformer la cité"[3], ou le pythagorisme comme mouvement politique.

Cette réforme, les pythagoriciens ne se sont pas contentés de la rêver, mais ils se sont efforcés de la promouvoir, ils ne se sont pas limités à la proclamer, mais se sont efforcés de la préparer dans et par leur pratique sociale ; ils ont en effet élaboré un style de vie et développé une série d'institutions qui constituent un véritable système d'éducation ou un "dressage collectif". Pour lutter contre la *truphé*, le sybaritisme, il faut développer ces vertus que sont la *sōphrosúnē*, l'*andreía*, l'*aretē*. Or, comment mieux les développer que par le recours à ces institutions, reprises des sociétés guerrières, que sont les syssities, les compagnonnages et les exercices gymniques ? "Les syssities et la gymnastique, déclare le Spartiate Mégillos[4], sont des inventions bien faites pour inspirer courage et tempérance" ; ou encore, cette fois dans la bouche de l'Athénien, "le législateur, selon nous, a imaginé en vue de la guerre les syssities et les exercices physiques"[5].

La connexion du courage et de l'immortalité est doublée, dans l'ordre de la pratique sociale et des institutions, par la connexion du courage et du repas en commun : la syssitie fonctionne donc comme un lieu producteur d'*andreía*. Apparaît ainsi, dans ses rapports com-

1. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 232.
2. *Ibid*, 85.
3. Cf. *V Convegno di studi sulla Magna Graecia*, Naples, 1966 (1969), pp. 149-156, et *Arch. Sociol. des Rel.*, 29, 1970, pp. 146-148, "La cuisine de Pythagore".
4. PLATON, *Lois*, 636 *a*.
5. *Ibid.*, 633 *a*.

plexes avec les deux autres, le troisième terme de la constellation : le repas en commun. Immortalité, courage, et syssitie, trois termes qui s'appellent les uns les autres et renvoient les uns aux autres, trois éléments d'une même constellation. Nous avons envisagé les connexions entre l'immortalité et le courage, puis entre le courage et le repas en commun, reste donc à établir une connexion entre le premier et le troisième élément, c'est-à-dire à poser la question des festins d'immortalité.

Salmoxis, devenu libre et riche, rentre dans son pays ; là, il se fait construire une salle de banquet, pour y recevoir certains de ses compatriotes ; bref, il introduit la pratique des repas en commun et paraît en faire un des fondements de son action. Il se fit aménager un *andreôn*, c'est-à-dire une "salle des hommes"[1] ; mais, hors du contexte hérodotéen, le mot renvoie aux pratiques crétoises et spartiates : "En Crète le terme *andreîon* désigne le local public où se réunissaient les membres des hétairies, mais aussi les hétairies elles-mêmes et les repas qui étaient l'occasion de leur réunion. L'expression spartiate, au moins pour l'époque récente, paraît avoir été *phiditie*, dont le sens n'est pas certain. De même qu'en Crète, l'expression *andreîon* a été usitée anciennement à Sparte[2]."

Or les syssities, nous l'avons vu en évoquant la société pythagoricienne de Crotone, sont un élément important de la vie selon les préceptes du philosophe de Samos et Boyancé, à la lecture du texte d'Hérodote, croit y "découvrir" la première et la plus précieuse allusion à ces syssities qui constituent la part la plus importante de la vie pythagoricienne, telle qu'Aristoxène l'a décrite[3]. Mais jusqu'à présent et à travers la figure de Milon, ce sont les syssities, en tant qu'elles sont productrices d'*andreía*, en tant qu'elles ont une fonction politique que nous avons rencontrées, et non pas, si l'on suit l'autre orientation du pythagorisme, les syssities comme moment important d'une vie religieuse, comme festin d'immortalité. J'entends bien qu'il

1. *Andreôn* chez Hérodote : salle des hommes ;
— I, 34 : à la suite du songe qu'il a eu, Crésus fait transporter *ek tôn andreônôn*, les armes, pour éviter que son fils ne risque de se blesser.
— III, 77, 78 : les conjurés (perses) pénètrent *eis tòn andreôna* pour tuer le mage Smerdis.
— III, 121, 128 : Polycrate de Samos est couché dans l'*andréôn* avec Anacréon de Téos ; le mobilier de l'*andréôn* fut consacré à l'Héraion après le meurtre de Polycrate.
2. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille, Paris, 1939, pp. 85, 423, 483.
3. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 134.

n'existait pas deux espèces de syssities, mais on peut mettre l'accent sur l'un ou l'autre aspect, sur la figure de Milon, ou sur celle de Pythagore. Aristoxène de Tarente, qui prétend avoir été le confident d'une des dernières communautés pythagoriciennes à Phlionte (au IV^e^ siècle), nous apprend[1] que, vers le soir, après le bain, les membres de la secte prenaient leur repas en commun ; le repas était précédé et suivi de libations, de sacrifices et d'offrandes ; une lecture était ensuite faite par le plus jeune disciple, puis le membre le plus âgé prenait la parole pour faire un certain nombre de recommandations. À la suite de quoi on se séparait et chacun rentrait chez soi.

Salmoxis, qui instaure des syssities à vocation religieuse, y convie "les premiers de ses concitoyens"[2] *(tôn astôn toùs prôtous)*. L'expression a de quoi surprendre : voici, en effet, les Gètes, dès l'instant qu'on parle d'*andreîon* et de repas en commun, devenus citadins d'une ville d'Ionie, ou d'Italie du Sud, se réunissant pour festoyer sous la conduite d'un maître de banquet. Que l'expression soit à prendre au pied de la lettre (Hérodote ayant "oublié" que les Thraces ne connaissent pas la vie en cité), qu'elle soit métaphorique, ou encore qu'elle soit une transposition ironique ou dérisoire, importe peu, car ce qui est intéressant, c'est que l'évocation du repas en commun ait amené précisément ces mots-là : les syssities ne réunissent que des "gens bien" et Salmoxis, qui le sait parfaitement, ne convoque pas n'importe qui.

Par cette précision qu'apporte le texte, nous sommes renvoyés aux repas en commun des pythagoriciens et, plus largement, à la politique pythagoricienne. Qui se réunissait ? À qui s'adressait l'enseignement de Pythagore ? On a depuis longtemps relevé les tendances aristocratiques du pythagorisme[3]. Venu à Crotone, Pythagore "édicta des lois pour les Grecs d'Italie, en sorte que lui et ses disciples étaient tenus en grande estime, eux qui étaient environ trois cents gouvernaient si bien la cité que le régime était pratiquement une vraie aristocratie"[4]. Cette notice de Diogène Laërce, estime Delatte[5], est un résumé assez inexact de Timée[6], selon qui la

1. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 96-100.
2. HÉRODOTE, IV, 95.
3. A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège, Paris, 1922, et plus récemment K. VON FRITZ... *s.v.* Pythagoras ;... *R.E.* (1963), C. 171-300.
4. DIOGÈNE LAËRCE, VIII, 3.
5. A. DELATTE, *La Vie de Pythagore de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922, p. 154.
6. Dans JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 254.

société, qui comprenait trois cents membres, s'organisa en hétairie et prit, à Crotone, la défense des institutions établies contre les mouvements démocratiques. Les pythagoriciens s'appuient donc sur l'aristocratie des cités et recrutent en son sein : nous retrouvons, là encore, la figure de Milon, représentant d'une famille aristocratique de Crotone.

Ainsi l'immortalité nous a conduits au courage, le courage aux syssities, et ces trois termes, loin de se succéder, sur le même plan, forment une constellation, c'est-à-dire qu'ils dessinent une figure reconnaissable où viennent s'inscrire, d'ailleurs sans exclusive, certains traits du pythagorisme et donc du salmoxisme.

Dans cet *andreîon* ainsi aménagé, Salmoxis instruit les meilleurs de ses "concitoyens" ; le texte donne *anadidáskein* qui, selon le Thesaurus, signifie *redoceo, iterum doceo, edoceo* (enseigner à nouveau, faire une reprise, ou enseigner à fond) ; à ces sens, le dictionnaire de Liddell-Scott ajoute " to teach otherwise or better". Ainsi le verbe désignant l'activité de Salmoxis peut-il signifier tout à la fois qu'il enseignait à nouveau, c'est-à-dire qu'il reprenait l'enseignement de Pythagore et qu'il en faisait un exposé complet, mais aussi qu'il l'enseignait à sa façon. Polysémie qu'il convient de souligner, bien loin de vouloir la réduire en choisissant une signification aux dépens d'une autre, puisque c'est dans l'espace de cette polysémie que peut jouer une certaine altérité.

Les Grecs du Pont, ce sont toujours eux qui parlent, résument en une phrase la doctrine de Salmoxis : "Il enseignait que ni lui, ni ses convives, ni leurs descendants à tout jamais ne mourraient, mais qu'ils vivraient en un lieu où ils survivraient toujours et jouiraient d'une complète félicité[1]." Ces quelques mots sont un mélange d'assertions plates et vagues et de propositions exorbitantes : qu'est ce lieu où iront les élus, qu'est cette félicité dont ils jouiront, que signifie cette promesse, valant non seulement pour les convives eux-mêmes, mais aussi pour leurs "descendants" ? Sans doute ce "lieu" indéterminé, où iront les concitoyens de Salmoxis, rappelle-t-il les îles des Bienheureux des pythagoriciens, but du suprême voyage et qui ne sont autres que le soleil et la lune, mais cela ne suffit pas pour autoriser à superposer l'enseignement de Salmoxis et celui de Pythagore. Il existe toutefois, dès le v^e^ siècle, des lectures plus pythagoriciennes, c'est-à-dire plus explicitement pythagoriciennes de l'enseignement de Salmoxis. Hellanikos de Mytilène, historien du dernier

1. HÉRODOTE, IV, 95.

quart du v^e^ siècle, écrit dans ses *nómima barbariká*[1] que Salmoxis a établi chez les Gètes des "mystères" et que les morts vont auprès de Salmoxis, mais aussi qu'ils reviennent *(éxein dè aûthis)* ; bref, le salmoxisme enseigne quelque chose d'analogue à la métemsomatose et rassemble une secte d'initiés[2].

On trouve dans l'empereur Julien[3] une lecture intéressante de ce changement de lieu dont bénéficient les convives de Salmoxis ; le changement est en fait présenté comme un "déménagement" : "Ils croient qu'ils ne meurent pas, mais qu'ils changent de résidence" ; or, le terme *metoíkēsis* et le thème du déménagement sont pythagoriciens[4]. Les disciples se transmettaient, en effet, selon l'expression de Jamblique, de longs *akoúsmata* "sur le déménagement d'ici-bas" *(perì metoikēséōs tês enteûthen)*[5].

On peut verser un dernier texte au dossier de ces lectures explicitement pythagoriciennes du salmoxisme : il ne s'agit plus cette fois d'initiation ou de voyage des âmes, mais de pratiques alimentaires ; concluant son exposé sur Salmoxis, Strabon ajoute en effet : "L'usage de s'abstenir du vivant *(tôn empsúchōn apéchesthai)* conservé chez les Gètes est aussi dû à Salmoxis, qui l'aura pris chez Pythagore"[6] ; le régime alimentaire des Gètes excluant tout "meurtre", c'est-à-dire la manducation de la viande est donc une reprise directe de l'enseignement de Pythagore.

Ces quelques exemples, empruntés à la tradition, montrent qu'on peut opérer une lecture du salmoxisme qui est de part en part pythagoricienne, mais à faire retour à Hérodote, on est amené à souligner quelques écarts. Exercice qui n'est pas sans péril, puisque du pythagorisme en général nous n'avons jamais que des bribes et des morceaux, bien loin de savoir ce qu'il était au v^e^ siècle, et que le texte d'Hérodote est un des premiers (sinon le premier) témoignages que nous avons, sur Salmoxis bien sûr, mais également sur Pythagore. En bref, la recette de Salmoxis est des plus simples : banquetez avec moi et, sans connaître la mort, vous vivrez à jamais. Or, tel n'est pas du tout l'enseignement de Pythagore : bien loin de nier la mort, les

1. *Souda, s.v. Zamolxis.*
2. Cf. aussi Pomponius Mela déjà cité plus haut à propos des rapports *andreía*/immortalité.
3. *Les Césars*, 327 *d.*
4. F. CUMONT, "À propos des dernières paroles de Socrate", *Compte rendu de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1943, p. 122, n. 4.
5. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 85 ; cf. également *Apologie de Socrate*, 40 *e* : *Metoikēsis têi psuchêi toû tópou tôn enthénde eis állon tópon.*
6. STRABON, VII, 3, 5.

pythagoriciens seraient au contraire portés à faire de leur vie une préparation à la mort[1]. De plus, existe tout un cérémonial de la mort pythagoricienne qui est une *anagōgé*, c'est-à-dire à la fois une traversée (maritime) et une ascension, ayant pour terme les îles des Bienheureux. "Un passage de Jamblique compare les rites qui accompagnent les derniers instants d'un pythagoricien à ceux d'un départ pour une navigation... On doit y procéder à une observation rituelle du vol des oiseaux et un silence religieux doit entourer les derniers instants[2]."

Les syssities pythagoriciennes ont donc une valeur d'ascèse, dont les banquets de Salmoxis paraissent totalement dépourvus : il suffit de se remémorer la notice d'Aristoxène sur le déroulement de la journée d'un pythagoricien pour s'en convaincre ; les repas en commun, réunions fort austères, pris quotidiennement ne sont que des préparations de cette syssitie avec Pluton que l'on ne connaîtra qu'après la mort et dont parlait, pour s'en moquer, le poète comique Aristophon. Le sort de chacun, après sa mort, dépendra de la façon dont il aura vécu, dirait un pythagoricien, mais Salmoxis, lui, fait beaucoup mieux : n'enseigne-t-il pas en effet que ni ses convives, ni leurs descendants *(hoi ek toútōn)* ne mourront ? L'adjonction des descendants fait problème : on pense en effet à ces Orphéotélestes, dont parle Platon dans *La République*[3], ces charlatans, qui, se présentant aux portes des riches, les persuadent qu'ils ont le pouvoir "si quelqu'un se trouve avoir commis une injustice, ou l'un de ses ancêtres, d'y remédier dans la joie et les fêtes". Les uns font du côté des ancêtres, l'autre du côté des descendants, mais nous sommes dans le même monde de charlatans.

La mention des "descendants" fait ouvertement déraper le texte en y introduisant la dérision. Dans le verbe *anadidáskein* l'emporte alors le sens de "à sa façon", un sens lourd d'ironie : il enseigne "à sa manière", voulant dire "imaginez ce qu'un être comme lui a pu comprendre à, et retenir de, la doctrine de Pythagore, qu'il enseigne de surcroît à des gens aussi simples d'esprit que les Gètes. Ou bien, autre possibilité, la présence des "descendants" vaut, si j'ose dire, aussi bien pour le salmoxisme que pour le pythagorisme et *anadidáskein* insiste alors davantage sur la reprise, la répétition de l'en-

1. BOYANCÉ, *op. cit.*, p. 134 : "Peut-être... en savons-nous assez pour établir que la vie pythagoricienne était bien dans son ensemble une préparation à la mort, et d'autre part que les pythagoriciens se distinguaient par leurs prétentions à la science de rites qui leur assuraient un sort privilégié dans l'au-delà."

2. *Ibid.* p. 137, et JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 257.

3. *République*, 364 *b*.

seignement du maître ; en ce cas, la dérision s'étend aux deux et les Grecs du Pont se moquent de l'un et de l'autre, en se moquant de l'un par l'autre.

La reconnaissance avec l'adjonction des "descendants" d'une certaine dérision à l'œuvre dans le texte amène à en reprendre l'examen pour voir si ne s'y laissent pas repérer d'autres expressions mises entre guillemets, ou d'autres ruptures de ton. Après avoir construit son *andreîon*, terme qui nous a conduit jusqu'en Crète et dans les sociétés guerrières, Salmoxis reçoit ses invités comme un aubergiste dans sa gargote : le mot grec est *pandokeúein* ; on ne peut pas ne pas être frappé par la distance existant entre les deux mots : ce ne sont pas deux mots du même monde ; là où l'on attend un maître de banquet, on voit apparaître un aubergiste dont le principal souci, selon la représentation habituelle, est de rançonner ses clients, en leur extorquant le maximum d'argent dans le minimum de temps[1].

Désigner les Gètes, dont Salmoxis fait choix pour partager ses repas, par l'expression les "premiers de ses concitoyens" est surprenant : sa présence à cet endroit peut marquer un "oubli" de la part du narrateur de la "couleur locale" (à savoir les Gètes ne vivent pas dans des cités), mais elle peut aussi en quelque sorte être produite par le contexte : syssitie et "premiers citoyens" s'appelant mutuellement ; l'accoler au contraire avec une salle d'auberge détonne. Si la charge dérisoire de *pandokeúein* ne fait guère de doute, on peut estimer aussi que l'expression les "premiers de ses concitoyens" est là par antiphrase : si nous étions en Grèce, il s'agirait effectivement des premiers citoyens de la ville, mais chez ces pauvres hères... On feint de croire qu'ils sont ce qu'ils devraient normalement être, pour dire qu'en fait ils ne le sont pas du tout. Le dérapage est à nouveau possible et, à nouveau, peut se lire la dérision.

Le terme *sumpótai* peut jouer, lui aussi, sur deux registres : il peut désigner le convive, celui qui très normalement prend part à un repas, mais également le buveur, celui à qui le vin ne fait pas peur. À quel genre appartiennent les hôtes de Salmoxis ? De plus, si nous en croyons certains témoignages, les pythagoriciens ne buvaient pas du tout de vin[2]. Sur qui, dans ce cas, l'ironie (possible) retombe-t-elle ? Questions qui nous ramènent à celle, déjà posée, des significations de *ana*, dans *anadidáskein*.

1. *Lois*, XI, 918 *d* sq.

2. JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore*, 69 ; voir aussi ALEXIS, *Tarentins*, in ATHÉNÉE, 4, 161 *b*, et Aristophon, in ATHÉNÉE, IV, 238 *c-d*.

L'excès qu'introduit la mention des "descendants" des convives de Salmoxis amène enfin à faire retour sur l'expression *athanatizontes* dont nous avons déjà abondamment parlé. Linforth y voit de l'ironie : une ironie s'étendant aussi bien au salmoxisme qu'au pythagorisme. Avec les Gètes, nous avons affaire à de grands praticiens de l'immortalité ! Que disent-ils, en effet, sinon que, pour ne pas mourir, il faut commencer par mourir ? La preuve : les recommandations sont faites au messager dépêché auprès de Salmoxis, précise le chapitre 94, alors qu'il est "encore vivant" *(éti zôónti)*. Peut-être vaudrait-il mieux traduire l'expression *hoi athanatizontes* non plus par "praticiens", mais par "faiseurs" : ces "faiseurs d'immortalité" ?

Ainsi les différents termes examinés sont loin de s'articuler de manière univoque et figée sur le savoir partagé d'un Grec du v^e^ siècle. Ces mots et ces expressions peuvent prendre des valeurs différentes les uns par rapport aux autres et tout auditeur peut simultanément les combiner de diverses façons. Entre ces mots et ces expressions aux valeurs variables, s'instaure un jeu dans l'espace duquel peut se loger la dérision, mais aussi s'inscrire l'altérité.

"En même temps qu'il agissait comme il vient d'être dit, il se faisait faire une demeure souterraine. Et quand cette demeure fut achevée, il disparut du milieu des Thraces, descendit dans la demeure souterraine et y vécut trois années durant. Les Thraces le regrettaient et le pleuraient comme mort. La quatrième année, il parut à leurs yeux et ainsi devint croyable pour eux ce que disait Salmoxis." Ainsi se termine la vie de Salmoxis racontée par les Grecs du Pont. Cette katabase de Salmoxis est une des séquences du récit qui a le plus incité à rapprocher Salmoxis de Pythagore ; Pythagore est, en effet, aussi un homme des katabases, un spécialiste de la vie souterraine : Hiéronyme de Rhodes[1] le crédite d'une descente aux Enfers où il rencontre, notamment, les âmes d'Homère et d'Hésiode, mais il y a surtout le récit d'Hermippe dans lequel Pythagore, tout comme Salmoxis, se fait construire en cachette une maison souterraine[2] ; puis il descend dans cette nouvelle demeure ; mais sa vieille mère, seule personne au courant de son projet, lui fait passer des tablettes où sont mentionnés les événements importants. Au bout d'un certain temps, le maître hâve et émacié fait sa réapparition, annonçant qu'il revient de chez Hadès ; comme il raconte ce qui s'est passé en son absence, ses disciples sont convaincus de sa nature divine.

1. Diogène Laërce, VIII, 21.
2. *Ibid.* Laërce, VIII, 41.

Delatte[1] estime qu'on "doit" rapprocher ces deux textes, mais ne s'explique guère sur le sens de cette obligation ; selon d'autres, Hermippe démarque le récit hérodotéen, où encore en présente une "audacieuse reprise"[2]. Quant à Burkert[3], il estime que le thème de la maison souterraine n'appartient pas à la "tradition de Salmoxis", mais est un "motif grec" ; la preuve : c'est que, selon Strabon, le grand prêtre des Thraces habite non dans une caverne, mais au sommet d'une montagne. Hermippe, de son côté, ne dérive pas entièrement, estime-t-il, son récit d'Hérodote, car on trouve chez lui des éléments qui ne sont pas chez Hérodote et notamment la présence de la mère de Pythagore ; de manière tout à fait hardie, il juge alors qu'on a affaire à un très vieux motif qui n'est plus compris et qu'Hermippe "rationalise" comme il peut : cette mère, loin d'être sa propre mère, serait en fait la Mère divine, c'est-à-dire Déméter dont il serait le hiérophante...

Le rapprochement de ces deux épisodes de la vie de Salmoxis par Hérodote et de Pythagore par Hermippe montre que les deux peuvent être lus ensemble[4] ; Salmoxis renvoie à Pythagore et Pythagore à Salmoxis ; quant à dire que l'une des séquences, sous le seul prétexte qu'elle est antérieure à l'autre, en est l'origine ou le modèle, c'est faire bon marché de nos ignorances.

Nous nous proposions en commençant de lire le salmoxisme au travers du pythagorisme : démarche légitime (même une fois rappelée l'inexistence de tout exposé systématique du pythagorisme) mais insuffisante. Cette étude nous a en effet montré que si le "salmoxisme" peut se lire au travers du pythagorisme, le pythagorisme, à son tour et dans le même mouvement, se lit au travers du "salmoxisme".

Vient enfin la question d'Hérodote ethnographe : comment les Grecs du Pont voient-ils Salmoxis et comment le voyageur rapporte-t-il leur point de vue ? Ce que les Gètes, qui ne sont jamais sortis de chez eux, ignorent, ou plutôt ce dont ils ne soupçonnent même pas l'existence, eux Grecs le savent. Ils sont gens de savoir : n'en savent-

1. DELATTE, *Vie de Pythagore*, p. 245.

2. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagorism*, Harv. Univ. Pr., 1972, pp. 158-159.

3. Dans le récit d'Hermippe, Pythagore revient de l'au-delà porteur d'un message (et c'est ce message qui entraîne la croyance), alors que dans le texte d'Hérodote, il n'y a pas message à proprement parler : c'est par sa simple présence que Salmoxis entraîne la croyance.

ils pas beaucoup plus long sur Salmoxis que n'en saura jamais son disciple le plus instruit ? Ils postulent donc au départ l'ignorance de l'autre qui, littéralement, ne sait pas ce qu'il dit.

En deuxième lieu, les Grecs du Pont, installés sur les marges nord du monde grec, vont, pour rendre compte d'un phénomène religieux dont ils sont les voisins, effectuer un long détour : ils convoquent en effet la figure géographiquement la plus éloignée d'eux, celle de Pythagore, l'homme de l'Occident, sinon du "far west". Pour rendre inoffensive l'altérité gète, pour faire face à la menace de cet être étrange et insaisissable dont on ne sait trop ce qu'il est, dieu, démon ou autre chose encore, ils ont recours à celui qui, là-bas loin vers l'ouest, s'est acquis, dans le savoir partagé des Grecs, une place de personnage intermédiaire présentant sans doute une certaine charge d'altérité, mais d'altérité, non plus "sauvage", mais inventoriée, reconnue, étiquetée. Jeu donc du proche et du lointain : le proche étant le plus lointain.

Entre eux et Salmoxis qu'il ne peuvent regarder en face, ni écouter, puisque aussi bien il ne dit rien qui vaille, ils ont recours à un troisième terme, véritable relais d'intelligibilité ; Pythagore vaut alors comme origine des actes et des paroles de Salmoxis et comme leur vérité. À procéder ainsi la relation entre les deux se lit dans le sens Pythagore → Salmoxis, c'est-à-dire que le salmoxisme se lit intégralement au travers du pythagorisme dont il est un pur et simple démarquage.

Pour les Grecs du Pont, il est en effet impensable que la relation puisse aussi se lire dans le sens Salmoxis → Pythagore, puisque entre eux et les Gètes passe la frontière du monde grec. Ce que leur récit exprime de manière particulièrement nette et brutale : Salmoxis a été l'esclave de Pythagore. Même si les réflexions sur l'esclave "par nature" d'Aristote n'ont pas encore été produites, il n'en est pas moins vrai que l'esclave et l'homme libre appartiennent à deux mondes qui, normalement, ne se recoupent pas : un esclave affranchi obtiendra, à Athènes par exemple, le statut de métèque, mais le restera, de même que le resteront ses descendants, sans devenir jamais citoyens. Comme ils ne sont pas sur le même plan, l'implication n'est donc pas réversible.

L'altérité qui est ainsi réduite, canalisée et conjurée peut toutefois être à l'œuvre dans le texte dans et par le jeu de la polysémie. Rappelons le *anadidáskein* et le sens de "à sa façon", le "gargotier" traitant les "premiers de ses concitoyens" dans son *"andreîon"*, ou encore les "descendants" promis à l'immortalité par la coupe qu'au-

ront un soir vidée leurs parents, qui sont autant de mots et d'expressions où peut se lire, pour un Grec, la dérision. Ce jeu de la dérision introduirait alors un certain écart entre Salmoxis et Pythagore et marquerait une certaine altérité qui ne ferait en somme que répéter, sur un mode différent, que Salmoxis est l'esclave de Pythagore.

Tout le discours des Grecs du Pont dépend en fait d'un "je" (je me suis informé, *punthánomai*) qui rapporte, au style indirect, leur propos. Jusqu'à présent, nous avons fait comme si, entre les Grecs du Pont et leurs paroles, il n'existait nulle distance, mais il y a bien évidemment le truchement d'Hérodote[1].

Quittant le seul chapitre 95, le seul point de vue des Grecs du Pont, c'est l'ensemble de la séquence consacrée aux Gètes qu'il faut envisager et d'abord les rapports entre le chapitre 94 et le chapitre 95, entre le Salmoxis démon et le Salmoxis charlatan. Pour certains commentateurs, le problème se résout aisément : le chapitre 94, qui nous explique comment, à dates fixes, est dépêché un messager auprès de Salmoxis et quelles procédures il y a lieu de suivre selon que le message passe ou ne passe pas, est en fait un exposé du rite ; alors que le chapitre 95, où nous est racontée l'histoire de Salmoxis, c'est le mythe. "À la réapparition du dieu dans le mythe, écrit Mircea Eliade[2], correspond, dans le rituel, le rétablissement des communications concrètes entre Salmoxis et ses fidèles. Répétition symbolique (puisque rituelle) de la fondation du culte."

Pour plaquer ces catégories sur le texte, ces auteurs emploient notamment comme argument des considérations calendaires : on envoie, en effet, à Salmoxis un messager tous les quatre ans et Salmoxis est resté quatre ans dans sa demeure souterraine ; or le grec dit qu'on lui députe *dià pentetērídos,* chaque cinquième année, c'est-à-dire effectivement tous les quatre ans (révolus) ; quant à sa vie souterraine, elle a duré *ep' étea tría,* c'est-à-dire qu'elle s'est étendue sur trois ans et qu'il est réapparu la quatrième année ; entre le mythe et le rite s'est donc glissé un décalage d'un an : sans doute les Gètes "pas bien malins" se sont-ils trompés dans leur comput, si même ils savent compter.

Quoi qu'il en soit le chapitre 94 n'offre guère prise au commentaire. On dépêche un messager à Salmoxis, et la description de cette ambassade effroyable se fait en employant un vocabulaire aussi plat

1. En outre, Hérodote était citoyen de Thourioi, la nouvelle Sybaris : évoquer Salmoxis à travers Pythagore peut aussi être une façon de s'adresser à un public "italien".

2. Mircea ELIADE, *Zalmoxis,* p. 57.

et neutre que possible[1]. Le meurtre du messager est décrit avec une précision presque technique : il n'est pas un seul instant vu comme un sacrifice ; or Hérodote est tout à fait capable, quand il le veut, de présenter des pratiques barbares, apparemment scandaleuses pour un Grec, comme un sacrifice : tel est, par exemple, le cas des festins funèbres des Issédons, au cours desquels ils mangent leurs parents morts[2]. Ce chapitre se donne comme une description, aussi précise que possible, des pratiques gètes à l'endroit de leur divinité ; c'est un récit ou plus exactement une description, mais, et c'est là son originalité et sa difficulté, la description ne suppose aucun témoin, le récit aucun narrateur, au moins explicite. Nul truchement, détenteur d'un savoir en plus, n'intervient pour donner à l'auditeur ou au lecteur le fin mot de l'histoire ; il n'y a apparemment ni énonciation, ni marque d'énonciation (alors qu'elles sont clairement indiquées dans le chapitre 95 : "Je dis ce que disent les Grecs du Pont"), pas la moindre indication de sources non plus ; il n'y a qu'un récit qui, dans l'immédiateté du présent (voici... c'est ainsi...), est accès direct et transcription immédiate de ce que pensent, croient et font les Gètes depuis toujours et à jamais (du moins depuis que Salmoxis est Salmoxis).

Ce récit est donc comme une espèce de degré zéro de l'interprétation : voici une tranche de croyance des Gètes ; c'est obscur ? Possible, mais c'est ainsi. On peut toutefois se demander si ne joue pas aussi une forme plus subtile d'énonciation. D'abord, Hérodote n'a pas composé ce chapitre à cet endroit-là par hasard : ainsi placé, avant les paroles des Grecs du Pont, il doit produire un certain effet, puis, une fois qu'on est arrivé au terme de la séquence, l'effet doit assurément se modifier.

Mais à l'intérieur du chapitre lui-même est à l'œuvre une certaine exégèse. Le texte précise à chaque instant que ce sont les croyances des Gètes *(nomízousi, phámenoi, dokéei, nomízontes).* Cette insistance marque une volonté de la part du narrateur de se mettre en retrait, de ne pas prendre à son compte, de dégager sa responsabilité ; mais en gardant ses distances, il les met à distance et cette absence d'énonciation positive n'en est pas moins une forme d'énonciation. En outre, ces "croient-ils", ainsi répartis dans le texte, sont comme des relais assurant à leur conduite absurde, voire monstrueuse, un minimum de cohérence : lancer quelqu'un sur des piques et

1. Le seul mot pouvant avoir une vague connotation rituelle serait *penteteris* ; quant à *apopempein*, il est peut-être plus solennel que le simple *pempein.*

2. Hérodote, IV, 26.

conclure, s'il en meurt, qu'un dieu vous est favorable est absurde, sinon monstrueux, mais à partir du moment où c'est votre croyance, votre conduite, même si elle reste abominable pour moi, a un sens même pour moi. Nous avons affaire à un début d'exégèse.

On peut encore repérer deux interventions du narrateur dans son texte qui jouent sur un plan légèrement différent. "Ce même (Salmoxis), certains d'entre eux le nomment Gébéleizis." Salmoxis n'a pas de nom en langue grecque[1] ; très souvent, en effet, Hérodote écrit que tel dieu indigène, c'est, en grec, tel dieu : Hestia, par exemple, s'appelle Tabiti en langue scythe et Zeus, Papaios, etc.[2]. Mais avec Salmoxis, bien loin d'être réduite par un retour vers le même, l'altérité est en quelque sorte redoublée : on passe de Salmoxis en Gébéleizis, nom aux consonances plus étranges encore. Cette double dénomination chez les Gètes eux-mêmes ne fait que renforcer l'incertitude sur son identité. Le narrateur montre, ou fait montre de son savoir, tout en égarant davantage encore, s'il se peut, le destinataire[3].

Voici maintenant la seconde intervention : "Et ces mêmes Thraces, lorsqu'il tonne et qu'il fait des éclairs, décochent des flèches en l'air contre le ciel en menaçant *le dieu*, car ils pensent qu'il n'y a pas d'*autre dieu* que le leur *(oudéna állon theòn nomízontes eînai ei mè tòn sphéteron)*." Cette phrase pose un problème : le mot *theós*, qui apparaît deux fois, désigne dans chacun des cas une divinité différente. Comme Rohde l'a fait remarquer[4], s'il fallait entendre par le dieu qu'ils menacent "ce" dieu (comme traduit Legrand), c'est-à-dire Salmoxis, la raison qui est donnée par le narrateur de leur comportement serait étrange, voire absurde : ils le menacent, parce qu'il est le seul qu'ils tiennent pour vrai. Aussi vaut-il mieux voir dans le dieu ainsi menacé, non pas Salmoxis, mais le dieu du ciel (c'est-à-dire quelque chose d'aussi vague que notre ciel) ; or ce dieu, et c'est là que les choses deviennent intéressantes, il est grec : parler de la foudre et des éclairs en disant *ho theós*, c'est se placer du point de vue des Grecs : quand la foudre tombe sur la maison de Skylès à Olbia,

1. On trouve dans DIOGÈNE LAËRCE (VIII, 1), l'équivalence Zamolxis-Kronos, qui est d'ailleurs faussement rapportée à Hérodote.

2. HÉRODOTE, IV, 59 .

3. LINFORTH, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *University of California Publications in Classical Philology*, vol. IX, 1926, pp. 1-25. Trois divinités seulement échappent à toute assimilation : Pleistoros, divinité des Thraces Apsinthiens, Cybèle et Salmoxis.

4. *Psyché*, p. 286, n. 2.

Hérodote écrit "le dieu lança la foudre, *ho theós*"[1]. Ce passage subreptice à la vision grecque du monde oblige alors le narrateur à intervenir en précisant que, hormis Salmoxis, ils n'ont pas d'autre dieu et que "le dieu du ciel", pour eux, n'existe pas ; en donnant cette explication, il réintroduit la vision gète du monde, mais en la situant par rapport à celle des Grecs. Il indique du même coup qu'à lancer leurs flèches vers le ciel, les Gètes ne savent pas ce qu'ils font, qu'en tout cas ils sont ridicules en le faisant, puisque aussi bien le monde d'en bas et celui des dieux ne communiquent pas de la sorte et que la vérité de leur comportement tient dans leur ignorance. Il est en outre certain que, pour Hérodote, ce chauvinisme religieux est tout à fait ridicule, lui qui pense que la terre est "une"[2] et que les dieux sont les mêmes partout, même si l'on n'a pas partout les mêmes dieux[3].

Le rite enfin qui, tous les quatre ans, permet de rétablir la communication entre les Gètes et leur dieu, dit-il quelque chose du point de vue de l'altérité ? Il se donne en tout cas sur le mode de l'antiphrase. Comment procède-t-on en effet avec le malheureux messager ? On le lance sur trois javelines ou trois lances, au lieu, comme ce serait l'usage normal, de lancer les javelines sur lui ; de plus, on en fait usage dans le plan vertical, alors qu'on les utilise couramment dans un plan horizontal. Les Gètes utilisent de manière doublement "anormale" la lance. Pour rejoindre Salmoxis, il faut retomber sur les piques. Le jeu de cette inversion "oriente" le rite et esquisse peut-être le sens de son altérité ?

Ainsi ce chapitre n'est pas le degré zéro de l'interprétation ; il se veut tel : ce qui est tout différent ; nous avons vu comment pointent dans le texte des marques (indirectes) d'énonciation et s'ébauche une exégèse. Il nous fait apparaître un autre Pythagore qui, s'il est vrai que Pythagore et Salmoxis s'impliquent mutuellement, est alors comme l'autre de Pythagore[4].

Quelles sont les différentes voix qui se font entendre dans ces quel-

1. HÉRODOTE, IV, 79.

2. *Ibid*, IV, 45 : Je ne puis pas non plus m'expliquer à quelle occasion la terre étant une *mía* a reçu trois dénominations distinctes..." etc.

3. P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1971, p. 141 : "Les dieux sont les mêmes (dans l'Antiquité) pour tous les hommes ; tout au plus chaque peuple les nomme-t-il dans sa langue, c'est-à-dire que les noms des dieux sont traduisibles d'une langue à l'autre, comme les noms communs." Cf. *infra*, p. 255 sq.

4. Ajoutons que tout ce qui, dans l'enseignement de Pythagore, concerne l'abstention du "meurtre", est précisément à l'antipode de ce "sacrifice" humain.

ques chapitres ? Avec le chapitre 93 nous sommes encore dans l'histoire et le "récit d'événements"[1]. Avec le début du chapitre 94, les choses changent complètement : nous quittons le récit des opérations et le présent se substitue à l'aoriste : si nous ne sommes plus dans le récit d'événements, nous ne sommes pas non plus dans la sphère du *on dit (légetai)*, mais dans celle du *esti*. Le chapitre commence par l'expression *tónde tòn trópon* (de cette manière-ci), indication de "régie", renouvelée quelques lignes plus bas par *ôde* (voici). Donc tout un vocabulaire de la description, ou plutôt de l'évidence, car ces descriptions ne supposent aucun témoin. Si l'on veut qualifier ce chapitre, on peut dire que nous avons un "récit" dans la mesure où "il exclut toute forme autobiographique"[2], où nous ne trouvons que des formes de troisième personne qui ne supposent ni locuteur ni auditeur.

Quand commence le chapitre 95 s'introduisent des voix nouvelles : quittant la description immobile et figée, qui ne nécessite le truchement d'aucun observateur ni d'aucun rapporteur, nous retrouvons le monde du *légetai* ; à l'immédiateté du *ésti* succède la distance du style indirect[3]. Si l'on définit par discours "toute énonciation supposant un locuteur et un auditeur"[4], ce chapitre est un discours ; mais étant au style indirect, il est un discours qui se donne comme récit et qui finit (presque) par le devenir ; c'est, je crois, l'explication de la brusque réapparition de l'aoriste à la fin du chapitre qui, comme "temps de l'événement hors de la personne du narrateur"[5], est normalement exclu du discours. Le chapitre se clôt enfin sur l'expression "ils disent qu'ils se conduisit ainsi" *(tautá phasì min poiêsai)*, indicateur de régie, qui rappelle qu'il s'agit de style indirect et qui, selon les procédés de la composition circulaire, répond au *punthánomai* du début. Ce discours rationalisant et positiviste s'efforce de réduire le plus possible l'altérité de Salmoxis

1. G. Genette, *Figures III*, Paris, 1972, p. 186.
2. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, 1966, p. 239.
3. *Ibid.*, p. 242 : "L'énonciation historique et celle de discours peuvent à l'occasion se conjoindre en un troisième type d'énonciation, où le discours est rapporté en termes d'événements et transposé sur le plan historique ; c'est ce qui est communément appelé "discours indirect." Le style indirect libre ajoute encore à la difficulté.
4. *Ibid.*, p. 242.
5. *Ibid.*, p. 241 : "(dans le récit) les événements sont posés comme ils apparaissent à l'horizon de l'histoire. Personne ne parle ici ; les événements semblent se raconter eux-mêmes. Le temps fondamental est l'aoriste, qui est le temps de l'événement hors de la personne d'un narrateur."

et il se donne comme discours de vérité : il est la vérité de ce que les Gètes seraient bien incapables de dire ; il est la vérité, dont ils n'ont même pas idée, de leur croyance ; il est le fin mot du chapitre 94 et de toute l'histoire de Salmoxis.

Le chapitre 96 enfin fait surtout entendre la voix du "je" qui intervient sur les propos tenus par les Grecs du Pont : aux paroles définitives et sûres d'elles-mêmes s'efforçant d'évacuer l'altérité trop proche, Hérodote répond, de manière admirable, en réintroduisant le doute et l'incertitude et en ruinant cette prétention à être le dernier mot. Le balancement des phrases *(oúte... oúte... ; eíte... eíte)* est significatif de cette volonté de ne pas choisir et de laisser une place à l'altérité : ni je ne crois pas, ni je crois trop ; soit il était un homme... soit il est un démon...

Mais à considérer l'ensemble, la démarche d'Hérodote pourrait se schématiser ainsi : à un chapitre où l'altérité est grande et se veut maximale (chap. 94), succède un chapitre où elle est quasiment évacuée (chap. 95). Puis, intervention finale d'Hérodote qui porte avant tout sur les propos des Grecs du Pont, mais aussi sur le chapitre 94 (en reprenant la question de savoir s'il est un démon), où il laisse entendre que la voie qu'ils indiquent pour régler la question de Salmoxis n'est peut-être qu'une fausse piste : "Je pense que Salmoxis est antérieur de bien des années à Pythagore." Ce *dokéō moi* ruine alors complètement leur argumentation et marque qu'ils sont peut-être passés à côté de l'altérité de Salmoxis. Récusant leur discours comme discours de vérité, ne reconnaissant pas dans le chapitre 95 le dernier mot du chapitre 94, Hérodote rétablit entre les deux des rapports, non plus à sens unique, mais réversibles.

Salmoxis peut être homme ou démon, il peut avoir été l'un et être l'autre, il peut même être autre chose encore ; c'est finalement dans cette non-clôture que réside son altérité et c'est, je crois, le sens du *chairétō* final, cet impératif de la troisième personne, "salut, ou laissons cela..."

Ces pages reprennent (sous une forme modifiée) un article paru dans *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, 8, 1, 1978, pp. 15-42.

## FRONTIÈRE ET ALTÉRITÉ

Anacharsis et Skylès périssent tous deux pour avoir transgressé la frontière : l'un dans l'Hylaia a célébré tout seul les mystères de la Mère, l'autre, enfermé dans Olbia, s'est fait initier à Dionysos Baccheios. Cet "oubli" des *nómoi* scythes ne peut qu'être sanctionné en vertu de la règle énoncée par le narrateur : les Scythes ne veulent pas adopter de *nómoi* étrangers. En somme, le récit de leurs mésaventures n'est qu'une illustration supplémentatire de cette grande loi qui fait de "la coutume, la reine du monde"[1].

Aussi bien l'histoire d'Anacharsis et de Skylès que celle de Salmoxis jouent sur le proche et le lointain : Dionysos, reconnu en deçà des murailles d'Olbia, est totalement méconnu au-delà, puisque "faire le bacchant" est interprété par les Scythes comme "être fou". La proximité spatiale est transformée en éloignement culturel. De la même façon, les Grecs du Pont, pour rendre compte de Salmoxis, leur voisin, font appel à Pythagore, sans doute un Grec, mais un compatriote, bien lointain dans l'espace et au comportement fort étrange. Confrontés à Salmoxis, dont l'identité leur échappe et dont les rituels qui l'entourent ne laissent pas d'inquiéter, les Grecs du Pont font le détour par Pythagore. Dès lors, ils peuvent à la fois *traduire* Salmoxis en grec (le salmoxisme est à mettre en rapport avec le pythagorisme) et marquer les distances ou construire son altérité (Salmoxis est un homme, il a été l'esclave de Pythagore, il est au total un charlatan et les Gètes ne sont pas bien malins). On passe ainsi de l'autre côté de la frontière tout en la renforçant.

Mais le proche et le lointain jouent, de façon implicite, encore sur un autre plan. Si l'on se place du côté du destinataire, que nous apprend en effet le choix même de la Mère des dieux et de Dionysos ? Assurément, l'une et l'autre sont des divinités importantes, sinon les divinités principales de Cyzique et d'Olbia, qui sont deux cités aux marges du monde grec ; mais faire l'hypothèse d'une

1. HÉRODOTE, III, 38 : "Darius, du temps qu'il régnait, appela les Grecs qui étaient près de lui et leur demanda à quel prix ils consentiraient à manger leurs pères morts ; ils déclarèrent qu'ils ne le feraient à aucun prix. Ensuite, Darius appela les Indiens qu'on nomme Callaties, lesquels mangent leurs parents ; et, en présence des Grecs, qui par le canal d'un interprète comprenaient ce qui se disait, il leur demanda à quel prix ils accepteraient de brûler leurs pères décédés ; ils se récrièrent fort, et prièrent Darius de ne pas prononcer des paroles de mauvais augure. Telle est, dans ces cas, la force de la coutume ; et, à mon avis, Pindare a dit vrai dans ses poèmes, quand il déclare que 'la coutume est la reine du monde' ".

homologie directe entre une représentation de l'espace géographique et une représentation de l'espace divin est apparu comme une démarche trop simpliste : à la marginalité géographique correspondrait la même marginalité au plan des dieux ; la Mère et Dionysos étant, par rapport au reste du panthéon grec, dans la même position que Cyzique et Olbia, par rapport au reste du monde grec. À procéder ainsi, on méconnaîtrait leur capacité à aller des limites vers l'intérieur et à investir plusieurs lieux à la fois.

Toutefois, pour que leur rejet radical ait auprès du destinataire le maximum de sens, on peut suggérer que ces deux puissances (la Mère et Dionysos) doivent être "vues" à la fois comme grecques et comme proches des Scythes. Il faut en effet qu'elles soient perçues comme grecques par le destinataire pour justifier le comportement des Scythes et illustrer la règle énoncée par le récit. Mais il faut aussi qu'elles soient reconnues comme "proches" des Scythes, non seulement géographiquement, mais aussi culturellement, pour que leur refus surprenne et prenne tout son sens. Ce sont des divinités qu'ils devraient pouvoir accueillir aisément (par leur origine, par les rituels qu'elles exigent, par leur côté "barbare"), et ce sont elles qu'ils vont rejeter absolument (comme grecques). De cette façon est encore renforcée la morale explicite de l'histoire : vérité en deçà, erreur au-delà...

Dans le récit des malheurs de Skylès, aucune intervention directe du narrateur ne vient s'inscrire en contrepoint des propos qu'il prête aux Scythes, c'est au destinataire seul d'apprécier cette confusion qu'ils font entre *manía* et *bachkeúein*. Au contraire, l'épisode de Salmoxis présente une structure plus riche et donc plus intéressante encore. Au discours tenu par les Grecs du Pont que l'on peut identifier comme discours de vérité, sûr de lui, qui repère ce qu'il en est en fait (Salmoxis est un charlatan), qui en sait plus long que les Gètes eux-mêmes sur leur propre compte[1], vient se surajouter une prise de parole directe du narrateur qui, en réalité, ruine l'explication rassurante et réductrice donnée par les Grecs du Pont, et relance la question de l'identité du personnage ; à vous de voir, dit aussi le *chairétō*.

1. Le fait de pouvoir voir le salmoxisme comme un avatar du pythagorisme retentit en retour sur le pythagorisme : effet de miroir ; du point de vue du savoir partagé des Grecs, il faut en effet qu'un rapprochement entre les deux soit au moins admissible, même s'il est le fait des lointains Olbiopolites et si Salmoxis a été l'esclave de Pythagore.

*Chapitre 4*

# LE CORPS DU ROI : ESPACE ET POUVOIR

## LE CORPS MALADE

Le roi souffre, le roi est malade, alors il fait quérir des devins pour le soigner ; les devins se mettent au travail et ils lui indiquent bientôt la cause de son mal : un parjure. Prescription : lui couper la tête. Autrement dit, la douleur royale est le symptôme du parjure et il n'y a pas apparence qu'on puisse lui assigner une autre cause : les devins déclarent en effet : "En règle générale ou peu s'en faut... qu'un tel ou un tel a prêté un faux serment[1]." Ce qui donc toujours et plus que tout atteint le roi dans sa chair, c'est le parjure. Lorsqu'un Scythe commet ce crime, c'est le roi qui tout aussitôt en ressent les mauvais effets : se nouent là d'étranges échanges entre le roi et ses sujets.

Hérodote évoque une situation qui est en effet l'inverse de celle bien connue du roi de justice ; un bon roi, un roi juste assure la prospérité de son pays : la terre porte de grasses moissons, les troupeaux sont abondants, les femmes enfantent "des fils semblables à leur père"[2]. Au contraire, le mauvais roi, celui qui commet une faute, se laisse aller à l'*húbris* et oublie la justice, amène un *loimós* : la famine s'étend, les troupeaux ne se reproduisent plus et les femmes n'enfantent plus. Mais dans les deux cas, bon ou mauvais roi, l'influx va toujours du roi vers les sujets et le pays, et jamais on n'envisage une réversibilité possible de ces flux, une influence des sujets sur la per-

1. HÉRODOTE, IV, 68.
2. HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*, 225-237 ; cf. aussi *Odyssée*, IX, 109-114.

sonne royale[1]. Or, c'est précisément ce qui semble advenir chez les Scythes où un mauvais sujet, criminel et injuste, porte atteinte au roi ; logiquement, de loyaux sujets devraient, au contraire, favoriser sa bonne santé et accroître sa prospérité.

*Le sang du serment.*

Comment les Scythes prêtent-ils serment ? "Ils versent dans une grande coupe de terre cuite du vin et y mêlent du sang des contractants, qu'on a piqués avec une alène, ou à qui on a fait avec un couteau *(máchaira)* une petite incision sur le corps ; ils trempent ensuite dans la coupe un sabre, des flèches, une hache, un javelot ; cela fait, ils prononcent d'abondantes formules religieuses *(kateúchontai)* ; puis boivent du contenu de la coupe, tant ceux mêmes qui se lient par le serment que les plus distingués de ceux qui les accompagnent[2]." Dans le même sens, Lucien, dans le *Toxaris*, évoque un rituel de fraternisation : les deux contractants se font une incision aux doigts, font couler le sang dans un vase, et, avant de boire, chacun des deux y trempe seulement le bout de son épée[3].

Glotz[4] et Gaidoz[5] ont relevé les nombreux exemples de ces alliances par le sang. G. Davy, pour les besoins de sa démonstration, en reprend un certain nombre dans *La Foi jurée*[6], mais le premier à avoir fait la théorie de ces pratiques, c'est Robertson Smith. Pour

1. Sur les différents rites royaux voir R. Roux, *Le Problème des Argonautes*, Paris, 1949. Du côté perse, on peut citer cette prière du roi Darius : "Puisse Ahuramazda m'apporter secours avec tous les autres dieux et protéger ce pays de l'armée ennemie, de la mauvaise récolte, du *mensonge*."

2. Hérodote, IV, 70. Serment chez les Lydiens (I, 74), avec également incision et on lèche le sang. Chez les Arabes (III, 8), on coupe avec une pierre l'intérieur des mains des contractants, mais on ne boit pas le sang.

3. Lucien, *Toxaris*, 37. Dumézil, *Légende sur les Nartes*, Paris, 1930, p. 165, rapporte ainsi le rituel du serment de fraternisation : "Les deux contractants remplissent une coupe d'eau-de-vie ou de bière, y jettent une pièce d'argent et boivent chacun trois fois en jurant de se rester fidèles ; les formules sont par exemple : "Que cette boisson me devienne poison ! Que cet argent me devienne colère si je ne t'aime pas plus qu'un frère !", ou bien : "Je jure fidélité par cet argent, par cet or..." — l'argent passant aux yeux des Ossètes "pour quelque chose de sacré, ayant pouvoir propre de châtier".

4. G. Glotz, *La Solidarité de la famille en Grèce*, Paris, 1904, p. 160.

5. *Mélusine*. Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages publié par H. Gaidoz.

6. G. Davy, *La Foi jurée*, Paris, 1922, p. 43 sq.

lui, en effet, il n'y a de parenté que par le sang et de lien que par parenté, c'est là le fondement du *blood-covenant,* de l'alliance par le sang. "Les contractants qui ne peuvent être liés que comme parents et qui ne sont pas naturellement parents vont, s'ils veulent se lier, se rendre artificiellement parents. Or la parenté étant la participation au même sang, il leur faut, par un rite de communion, qui pourra prendre des formes diverses, participer au sang les uns des autres[1]." On trouve là cette idée de communion, qui est au centre de sa théorie du sacrifice et qui sera largement reprise par la suite.

Selon Glotz, "l'ordalie est un serment en action, le serment une ordalie en paroles"[2], mais, par son rituel, le serment scythe apparaît comme une ordalie tant en action qu'en paroles ; combinaison d'action et de paroles, le serment est en tout cas une ordalie anticipée. Dans son étude sur "le serment en Grèce", Benveniste indique qu'il y a lieu "d'identifier le *hórkos* à un objet : substance sacrée, bâton d'autorité, l'essentiel est chaque fois l'objet même et non l'acte d'énonciation"[3] ; en l'occurrence, c'est ce mélange de vin pur et de sang qui est l'"objet" sacralisant, "celui qui contient une puissance qui punit tout manquement à la parole donnée".

Avec le vin, on mêle le "sang des contractants" *(tôn tò horkíon tamnaménōn).* Que signifie ici l'emploi de cette expression, alors qu'on ne mentionne le sacrifice d'aucune victime ? Cette formule *(hórkia támnein)* ne se rencontre que chez Homère, dans quelques inscriptions ioniennes archaïques et chez Hérodote[4] où elle signifie "immoler les victimes", mais aussi "conclure un pacte". *Hórkia* "a désigné d'abord les *hórkia iereîa,* puis a été senti comme signifiant les "cérémonies de serment", en même temps qu'apparaissait un singulatif *hórkion,* "pacte"[5] ; dans notre texte, *hórkion* et *hórkia* signifient donc simplement "pactes", "serments"[6]. Mais pourquoi cette liaison de *hórkia* et de *támnein* ? Selon Casabona, l'expression a d'abord désigné "le rite qui consistait à couper les victimes en

1. G. Davy, *op. cit.,* p. 49.
2. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités, s.v.* jusjurandum.
3. É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions Indo-européennes,* Paris, 1969, t. II, p. 168.
4. Voir les références dans J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec,* thèse Paris, 1967, p. 212 sq.
5. *Ibid.,* p. 214.
6. Pour les serments de caractère privé, note Casabona, Hérodote emploie *ómnumi.* La seule exception étant constituée par le serment scythe qui semble pourtant être conclu entre particuliers : serait-ce que la distinction public/privé ne s'appliquerait pas à la société scythe ?

morceaux lors des prestations de serments, et sans doute essentiellement, à l'époque de la constitution des formules homériques, lors des pactes militaires". Par la suite, cet usage étant tombé en désuétude, l'expression a été sentie comme signifiant "égorger des victimes", et on a rapporté *témnō*, en attique en particulier, au rite par lequel on "tranche" la gorge des bêtes[1]. Trancher la gorge des bêtes pour faire s'écouler le sang, c'est là l'important. Plus que d'un sacrifice proprement dit, il s'agit d'une "sorte de libation sanglante"[2]. Or le serment scythe repose lui aussi sur une espèce de libation sanglante, ou, plus exactement, le sang est d'abord versé dans le vase où on le mélange au vin[3]. De surcroît, cette "libation" n'est pas fournie par le sang d'une victime animale, mais par les contractants eux-mêmes ; c'est là bien sûr le premier écart fondamental qui sépare le rituel scythe d'un serment grec : les contractants sont en effet à eux-mêmes leurs propres victimes ; bien sûr ils ne s'égorgent pas, mais ils se "piquent" *(túptō)* avec une alène ou se "coupent" *(epitámnō)* avec une *máchaira* et l'on peut donc penser qu'*hórkia támnein*, s'il signifie, comme le veut Casabona, simplement "prêter un serment", n'est toutefois pas déplacé dans ce contexte sanglant ; il y a du sang qui coule, peu sans doute *(smíkron)*, mais c'est le leur. On peut aussi penser que ces coups qu'ils se portent ou ces incisions qu'ils se font, par les cicatrices qu'ils laisseront, sont autant de marques du souvenir : les Scythes inscrivent sur leur corps la mémoire de leurs engagements.

Le vin et, tout particulièrement, le vin pur est lié au serment[4] : quand on veut s'engager, on répand le vin et, dans les usages de la vie courante, le rituel sacramentaire peut même se réduire à la libation, "par le vin, on est dans les liens du serment", dit une inscription[5] : le vin qui, d'après la presque totalité des exemples, ne saurait être consommé, est répandu d'un seul coup[6]. Apparaît donc une deuxième aberration dans le rituel scythe : le vin, comme il est "normal", intervient dans la cérémonie, mais au lieu d'être libation, il est

1. CASABONA, *ibid.*, p. 219.
2. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève, 1958, p. 282. Cf. aussi GERNET, *Anthropologie* p. 214.
3. La scène parodique du serment (Aristophane, *Lysistrata*, 181 sq.) renvoie assurément au chapitre d'Hérodote. Pour une explication (combien discrète !) de ce passage, cf. CASABONA, *op. cit.*, pp. 323-326.
4. HOMÈRE, *Iliade*, II, 339 sq. ; XIII, 245 sq. ; IV, 158 sq.
5. L. GERNET, *Anthropologie*, p. 211.
6. P. ex. *Iliade*, III, 296.

boisson, au lieu d'être répandu en entier, il est absorbé par les acteurs.

Toutefois, l'écart le plus fondamental, par rapport au rituel grec, se marque dans la qualité du sang et dans l'usage qui en est fait. Il s'agit en effet de sang humain, et non pas animal ; en outre, on ne se contente pas de le faire couler de la gorge de la bête, ou de le répandre sur les victimes, mais, mêlé au vin, on le boit ; ainsi dans cette grande coupe, se mêlent le sang et le vin, comme dans un cratère le vin et l'eau. Hérodote rapporte néanmoins un cas où des Grecs boivent du sang humain : il s'agit des mercenaires grecs et cariens au service du pharaon Amasis. Avant d'engager la bataille contre les Perses, ils égorgent en effet deux enfants, dont ils font couler le sang dans un cratère, puis après avoir versé du vin et de l'eau, ils boivent tous[1]. Hérodote "rationalise" cette scène de sacrifice en l'expliquant par une sorte de vengeance : les deux enfants sont les fils de Phanès, or Phanès, originaire d'Halicarnasse, était mercenaire d'Amasis qu'il a quitté pour offrir ses services à Cambyse ; ses anciens camarades lui en veulent donc et c'est d'ailleurs "sous les yeux de leur père" qu'ils égorgent ses enfants. La charge de monstrueux contenu dans ce sacrifice, à la fois propitiatoire et juratoire, est ainsi mise au compte de la vengeance.

*Les Sept contre Thèbes* offre un autre exemple de ces liens existant entre le sang et le serment. "Sept preux capitaines, déclare le messager à Étéocle, ont, sur un bouclier noir, égorgé un taureau et, leurs mains dans le sang, par Arès, Enyo et la Déroute altérée de carnage, fait serment, ou d'abattre et saccager la ville de Cadmos, ou par leur mort, d'engraisser ce sol de leur sang[2]." Il s'agit d'un rituel déjà "édulcoré" (sang de taureau, onction des mains et non absorption du sang), qu'Eschyle place toutefois du côté des sept guerriers monstrueux, qui attaquent Thèbes aux Sept portes. Si le sang est toujours une liqueur redoutable, le sang de taureau l'est particulièrement, puisqu'il passe pour un poison : boire du sang de taureau, c'est en effet se donner la mort, forcer quelqu'un à boire du

1. HÉRODOTE, III, 11.

2. ESCHYLE, *Sept contre Thèbes*, 42-48 ; cf. aussi XÉNOPHON, *Anabase*, II, 29, les mercenaires trempent, non leurs mains mais leur épée dans un bouclier rempli de sang. "Ce serment fut prononcé après que sur un bouclier on eut égorgé un taureau, un sanglier, un bélier, les Grecs plongeant dans le sang un glaive et les barbares une lance." Les rois de l'Atlandide boivent également un mélange de sang de taureau, de vin et d'eau (PLATON, *Critias*, 119 *d* sq.).

sang de taureau, c'est le contraindre au suicide[1]. Mais Glotz estime que "le suicide légendaire par le sang de taureau n'est qu'une ordalie déformée par les gens qui n'y comprenaient plus rien". Autrement dit, on aurait, dans le cas du serment, une formule comme : que ce sang me devienne poison, si le serment que je prête est un faux serment. Un exemple limite et mythique de ce que peut faire un liquide "chargé du faux serment", c'est l'eau du Styx : quand un dieu prête le grand serment, il répand le contenu de l'aiguière d'or où elle a été recueillie, et, s'il est parjure, il tombe inerte et reste sans souffle pendant un an[2]. Hérodote ne rapporte pas les paroles prononcées au cours de la cérémonie : rien sur l'invocation, les promesses, ou la prière ; on sait seulement que "les prières sont nombreuses" *(kateúchontai pollà)*. Disaient-ils, comme les Ossètes, "que cette boisson me devienne poison..." ? C'est bien probable. En tout cas, le fait de tremper les armes dans la coupe semble indiquer qu'en cas de faux serment, devenues elles aussi des espèces d'armes empoisonnées, elles sauraient bien atteindre le parjure.

Le parjure est assurément pour les Grecs un criminel : il est celui qui a prêté un faux serment, ou, plus précisément, comme l'explique Benveniste[3], celui qui a ajouté *(epì)* un serment *(hórkos)* à une parole ou à une promesse qu'il savait mensongère. Pour lui, il n'existe désormais ni repos ni salut car, ainsi que le déclare la Pythie à Glaucos venu la consulter pour savoir s'il peut, par un (faux) serment, conserver un dépôt qu'il voudrait bien ne pas restituer : "... Mais il y a un fils du serment, anonyme, sans mains ni pieds. Rapide cependant, il poursuit (le parjure), jusqu'à ce qu'il l'ait saisi et qu'il détruise sa descendance entière et toute sa maison ; tandis que la descendance de celui qui garde parole aura dans la suite meilleur sort[4]."

Le parjure cause donc sa ruine et celle de son *oikós*, s'abat sur lui et les siens une sorte de *loimós*, mais l'important est que le châtiment est l'affaire des dieux, non des hommes ; le parjure, dit Démosthène, commet une injustice, une impiété à l'égard des dieux : *adikeî toùs theoús*[5] ; de fait, "aucun code indo-européen ancien ne prévoit une sanction pour le parjure. Le châtiment est censé venir des dieux,

1. G. Glotz, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904, p. 112, où sont réunis les exemples.
2. Hésiode, *Théogonie*, 135 sq.
3. É. Benveniste, *op. cit.*, p. 170.
4. Herodote, VI, 86. Cette déclaration fait écho à plusieurs vers d'Hésiode : *Théogonie*, 231-232, *Les Travaux et les jours*, 219, 282 sq., 321 sq.
5. Démosthène, XLVIII, *Contre Olympios*, 52.

puisqu'ils sont garants du serment"[1]. Or les Scythes, curieusement, prévoient un tel châtiment : le parjure, désigné par les devins, a la tête tranchée ; ils ne s'en remettent pas aux dieux du soin de la vengeance et du rétablissement de l'ordre ainsi perturbé, du moins dans le cas d'un faux serment "par les foyers royaux" *(Basileías histías)*, le serment par les foyers royaux étant "leur plus grand serment" *(mégiston hórkon)*.

Les formules imprécatoires promettent le plus souvent aux parjures la stérilité des femmes et l'extinction du foyer[2]. Ainsi Glaucos, pour avoir songé à ne pas rendre le dépôt, a vu son foyer *(histía)* anéanti : "Aujourd'hui, il n'existe aucune descendance de Glaucos, aucun foyer qu'on estime être sien ; il a été extirpé de Sparte jusqu'à la racine[3]." Existe donc une étroite relation entre le serment et le foyer : qui se parjure met en péril son foyer, porte atteinte à son propre foyer. Mais chez les Scythes, le parjure, par un étonnant transfert, porte atteinte, non pas à son propre foyer, mais au roi lui-même ; tout aussitôt le roi est en effet malade *(kámē)* et il souffre *(algéei)*, sans doute cela n'arrive-t-il que lorsqu'on jure "par les foyers royaux", mais pourquoi l'impiété, l'injustice envers les foyers royaux retentit-elle directement sur la personne du roi, se marque-t-elle dans le corps du roi ?

## *Le corps du roi : Hestia et nomadisme.*

Cette question pose d'abord celle du foyer royal et, plus largement, celle de la place d'Hestia dans le panthéon scythe. Curieusement, Hestia occupe la première place chez les Scythes : c'est à elle en effet, plus qu'à toute autre divinité, qu'ils adressent des prières ; ensuite viennent Zeus et Gê[4]. Le roi des Scythes, Idanthyrse, témoigne lui aussi de la prépondérance d'Hestia à l'occasion de sa

1. É. BENVENISTE, *op. cit.*, p. 175. Cf. aussi GLOTZ, *Solidarité*, p. 574. LYCURGUE : "Un parjure ne peut échapper à l'attention des dieux ni éviter leur vengeance" (*Contre Léocratès*, 79-80).

2. Imprécations contre le parjure, cf. RUDHARDT, *op. cit.*, p. 208, n.4.

3. HÉRODOTE, VI, 86.

4. *Ibid.*, IV, 59 : "Les seules divinités à qui ils adressent des prières sont les suivantes : en premier lieu Hestia puis Zeus et la Terre (ils pensent que la Terre est l'épouse de Zeus), ensuite Apollon, Aphrodite Ourania, Héraclès et Arès..." ; cf. *infra*, p. 188. Hestia n'apparaît que très peu dans les *Histoires* : en dehors des Scythes, il nous est dit (II, 50) que les Egyptiens ignorent Hestia, et c'est tout.

réponse à Darius : au Grand Roi qui l'invite à se soumettre, il répond qu'en fait de maîtres *(despótēs)*, il n'en reconnaît que deux, "Zeus, son ancêtre et Hestia, la reine des Scythes"[1]. Ainsi Hestia étant la *Basileía* des Scythes, est aussi leur *despótēs*. Quant au roi, qu'est-il par rapport à Hestia ? Il occupe la même position, par rapport aux Scythes, qu'elle vis-à-vis des autres divinités : peut-être ? Il serait alors une sorte d'analogue d'Hestia[2]. N'oublions pas, en outre, qu'en cas de parjure par les foyers royaux, c'est lui qui est atteint et qui souffre.

À propos d'Hestia, Hérodote ajoute qu'"en langue scythe, Hestia s'appelle Tabiti"[3]. C'est le seul nom, note Dumézil[4], dont le sens soit immédiatement évident : elle s'appelle *Tabiti*, c'est-à-dire la "chauffante", soit à peu près le nom même de la lumineuse Tapati indienne, fille du soleil. Si Hestia est la *Basileía* des Scythes, nous avons vu que le serment par les "foyers royaux", *tàs Basileías histías*, était le serment le plus solennel que pouvait prêter un Scythe. Hestia est donc le foyer. Dumézil, citant ce même texte d'Hérodote, rappelle que, chez les Ossètes, "le foyer est le lieu saint par excellence : le serment le plus solennel se fait "par le foyer", en tenant à la main la chaîne de fer qui est pendue au-dessus du foyer"[5]. Quant à l'importance du feu royal, on la trouve, par exemple, marquée en Iran, à l'époque sassanide : le roi avait son feu personnel, allumé à l'occasion de son intronisation et éteint au moment de sa mort ; on comptait les années de règne à partir de son apparition[6]. Hérodote ne dit pas qu'il en était ainsi pour le roi des Scythes, mais cet exemple aide à concevoir que le feu royal puisse être un point de référence : origine du temps, ou des contrats.

Pourquoi le texte parle-t-il des "foyers royaux", au pluriel ? Comme les chapitres sur les origines du peuple scythe nous ont appris qu'il y avait trois rois, chacun des rois ayant un foyer, il n'est pas étrange d'écrire *les* foyers royaux. Toutefois le chapitre 68 ne

1. HÉRODOTE, IV, 127.
2. Idanthyrse rappelle toutefois que Zeus est son ancêtre.
3. HÉRODOTE, IV, 59.
4. G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, p. 143. Dumézil opère un rapprochement entre Tapati, indienne et fille du soleil, Acyruxs, ossète, également fille du soleil et l'Hestia-Tabiti du récit hérodotéen.
5. *Id., Légendes sur les Nartes*, p. 154, également *Religion romaine archaïque*, p. 318 : " Chez les Ossètes modernes, ultimes descendants des Scythes, c'est aussi par le génie du feu que se termine la "prière générale" adressée à quatorze dieux ou génies et qui sert de cadre à toutes les liturgies particulières."
6. G. WIDENGREN, *Les Religions de l'Iran*, trad. Paris, 1968, p. 351.

met en scène que *le* roi des Scythes ("quand le roi des Scythes est malade..."), comme s'il était le seul souverain ; ainsi, par rapport au contexte proche, le pluriel ne renvoie qu'à un personnage singulier. Autre explication possible : le même personnage a plusieurs foyers, successivement. Étant nomade, le roi se déplace et, jour après jour, son foyer se déplace également, ou, plus simplement, il peut s'agir d'un pluriel de majesté.

Précisément, il y a là une conjonction qui ne laisse pas d'étonner : celle d'Hestia et du nomadisme. Comment un nomade peut-il révérer avant tout Hestia ? Hestia est, en effet, liée à l'espace et à sa représentation, elle est en rapport avec l'étendue terrestre, elle est même une "expression"[1] de l'espace, mais son domaine est celui de l'humanité sédentaire, et non pas celui des nomades. "Hestia, chante l'hymne homérique[2], qui, partout, dans les hautes demeures des dieux immortels et des hommes mortels qui marchent sur la terre, a reçu en partage l'honneur et le privilège d'y siéger à jamais, il est beau d'avoir cette prérogative et cet honneur *(géras kaì tímē)*." La part d'Hestia, tant chez les dieux que chez les hommes, c'est la maison et, comme le précise l'*Hymne à Aphrodite*, elle "trône au centre de la maison"[3], et son assise est immuable. Elle est donc le centre de l'espace domestique, et, comme tel, ce centre connote les valeurs de fixité, d'immutabilité et de permanence[4]. Or les Scythes n'ont justement pas de maisons fixes, eux qui sont des "porte-maison" *(pheréoikoi)*, qui "ont leur habitation sur des chariots" *(oikēmata epì zeugéōn)*[5].

La fixité du foyer, l'enracinement de la maison, autant de notions qui n'ont point cours chez les Scythes qui, constamment, poussent leurs troupeaux devant eux, et vont de campement en campement.

À tout prendre, il paraîtrait logique que, chez des nomades, la part d'Hestia soit réduite, voire absente, alors que celle de son "voisin" Hermès devrait être importante, voire prépondérante. Or, si curieusement Hestia est la principale divinité scythe, de manière non

1. J.-P. VERNANT, "Hestia-Hermès", *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, t. II, p. 124 sq.

2. *Hymne homérique à Hestia*, I, 1-3.

3. *Hymne homérique à Aphrodite*, 30.

4. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 126 : "Hestia ne constitue pas seulement le centre de l'espace domestique. Fixé au sol, le foyer circulaire est comme le nombril qui enracine la maison dans la terre. Il est symbole et gage de fixité, d'immutabilité, de permanence."

5. HÉRODOTE, IV, 46.

moins étonnante, Hermès est tout à fait absent de leur panthéon. Pourtant Hermès[1] est le maître de l'*agrós*, le seigneur de ces terrains voués aux parcours, loin des champs cultivés, et de ces espaces ouverts, où l'on chasse les bêtes sauvages[2]. Et la Scythie, zone d'*eschatiá*, n'est-elle pas tout entière terre d'*agrós* ? La part d'Hermès, c'est le passage : "À Hermès, le dehors, l'ouverture, la mobilité, le contact avec l'autre que soi[3]." Et pourtant, les Scythes ignorent le fils de Maia. Mais au total, pour un Grec, l'expression de l'espace passe par Hermès et par Hestia : les deux puissances forment couple ; "le couple Hermès-Hestia exprime, dans sa polarité, la tension qui se marque dans la représentation archaïque de l'espace : l'espace exige un centre, un point fixe, à valeur privilégiée, à partir duquel on puisse orienter et définir des directions, toutes différentes qualitativement ; mais l'espace se présente en même temps comme lieu du mouvement, ce qui implique une possibilité de transition et de passage de n'importe quel point à un autre"[4] : Hestia "centre" l'espace et Hermès le "mobilise".

Des deux figures exprimant l'espace (Hestia plus Hermès), les Scythes semblent n'en retenir qu'une (Hestia), comme s'ils privilégiaient les valeurs du centre aux dépens de celles d'ouverture et de mobilité, eux qui pourtant ignorent l'arrêt.

Comment peut-on toutefois comprendre que ce soit Hestia et non Hermès que les Scythes vénèrent ? Il s'agit tout d'abord d'une Hestia royale ; elle est en effet constamment mise en rapport avec le roi : "Reine des Scythes, elle est le 'foyer royal'." Sa place dépend donc de celle du roi et son pouvoir de celui du souverain. Mentionner le foyer royal renvoie à un temps révolu en Grèce, à un temps où le foyer de la cité n'existait pas encore et où c'était le foyer de la maison royale qui jouait le premier rôle : "L'éminente valeur du foyer royal survit encore, çà et là dans le souvenir de la poésie"[5] ; foyer royal et foyer de la cité s'opposent ou se confondent parfois dans la tragédie[6]. Mais en Scythie il ne saurait y avoir de dualité, il n'y a de pouvoir que royal, et il n'y a donc de foyer "commun" que le foyer royal ; en ce sens Hestia est donc bien la *Basileía* des Scythes.

1. Sur Hermès, outre les analyses de J.-P. VERNANT, *op. cit.*, cf. L. KAHN, *Hermès passe*, Paris, 1978.
2. P. CHANTRAINE, *Études sur le vocabulaire grec*, Paris, 1956, pp. 34-35.
3. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 128.
4. *Ibid.*
5. L. GERNET, "Sur le symbolisme politique : le foyer commun", *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 387.
6. ESCHYLE, *Suppliantes*, 365 sq.

Le foyer royal est, en outre, le lieu et l'objet du serment le plus solennel, celui qui lie le plus, celui qui risque, s'il y a parjure, de rendre le roi malade. En Grèce, au contraire, Hestia ne figure pas parmi les divinités couramment invoquées à l'occasion du serment[1]. On connaît toutefois à l'époque classique un serment par Hestia Boulaia : Démosthène, écrit Eschine[2], "jura par Hestia Boulaia *(tèn Hestían epómose tèn Boulaían)* qu'il félicitait la cité d'avoir confié cette ambassade à des hommes qui...". Ainsi existait, dans l'enceinte de la Boulé, un autel d'Hestia que l'on invoquait en certaines occasions, mais rien de comparable au rôle central joué chez les Scythes par le foyer royal qui est à la fois le garant et le point de passage des échanges les plus sérieux. Par rapport à l'espace scythe, le foyer royal tient lieu de et fonctionne comme un échangeur : quand deux Scythes veulent s'accorder, ils doivent passer par lui. Par le serment, l'Hestia royale est donc bien au centre de la société scythe et elle est conforme à cette Hestia "centrant" l'espace dont parle Vernant. Mais, dans la mesure où elle est celle qui autorise les rencontres et les échanges, celle qui est le lieu de passage des serments, elle est aussi, pour partie, ouverture et mobilité, il y a en elle "une part qui appartient déjà à Hermès"[3].

Dumézil rappelait que, chez les Ossètes, le serment le plus sérieux se prête par le foyer et il rapprochait ces indications du texte d'Hérodote, en notant toutefois que "l'usage s'est seulement démocratisé, ou décentralisé, chez les Ossètes qui n'ont gardé ni roi ni unité"[4]. Chez eux, chaque foyer peut être également invoqué et garantir un engagement, sans nul besoin de passer par l'"échangeur" du foyer royal ; on a une société "démocratisée" ou "décentralisée", en tout cas sans pouvoir royal dominant ; ce qui, au contraire, caractérise la Scythie d'Hérodote, c'est la présence du roi comme centre du pouvoir : son foyer est le lieu par lequel transitent les échanges et le point de référence des relations sociales. À la limite, les Scythes n'ont pas de foyer personnel et le seul véritable foyer serait alors celui du roi.

1. On invoque surtout Zeus, Apollon, Déméter, ou Zeus, Poséidon, Déméter ; cf. RUDHARDT, *op. cit.*, p. 204.

2. ESCHINE II, *Sur l'Ambassade*, 45. HARPOKRATION, *s.v.* Boulaia. A. PREUNER, *Hestia-Vesta*, Tübingen, 1864, p. 118 sq.

3. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, p. 167 : "... La polarité, marquant, sur tous les plans, les rapports de la déesse avec Hermès, est un trait si fondamental de cette pensée archaïque qu'on la retrouve à l'intérieur même de la divinité du foyer, comme si nécessairement une part d'Hestia appartenait déjà à Hermès."

4. G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, p. 155.

Les devins déclarent "qu'un tel ou un tel — ils désignent celui des citoyens *(tôn astôn)* dont ils veulent parler — a prêté un faux serment en jurant par les foyers royaux". Il y a dans cette phrase un mot tout à fait étonnant, c'est bien évidemment celui de *astoí*, de citadins ou de citoyens ; sitôt en effet que l'on se trouve dans ce contexte du serment et du foyer royal, les Scythes ne peuvent plus être que des *astoí*. La procédure du serment et l'invocation du foyer royal font de la société scythe une *koinônía* d'*astoí*[1], comme si c'en était fait de leur nomadisme ; les voilà devenus une communauté centrée et fixée ; c'en est fait de cet univers constamment labile qui est pourtant le leur. Il est tout à fait intéressant de remarquer que le foyer royal est en fait présenté par Hérodote comme le foyer de la cité — il est le foyer qui garantit les engagements des *astoí* — il joue donc le rôle d'*Hestía Koinḗ*, de foyer commun de la cité. Mais, en même temps, est posée cette relation étrange entre lui et la personne du roi, qui en fait donc tout autre chose que le foyer des *astoí*.

Ce lien entre le corps royal et le corps social, qui existe chez les Scythes, le corps royal s'étendant jusqu'à englober finalement le corps social ou politique, fait penser, dans son étrangeté, à une théorie élaborée bien plus tard, au Moyen Âge en Angleterre, relative à la double nature du roi. Kantorowitz a expliqué en effet cette dualité du corps royal : le roi a deux corps, un corps de chair, sujet à la maladie et à la mort, et un corps politique, immortel. "The king has two bodies, the one whereof is a body natural, consisting of natural members as every other man has, and he is subject to passions and death as other men are ; the other is a body politic, and the members thereof are his subjects...[2]." Les deux corps sont à la fois complètement distincts et parfaitement unis. Mais dans le cas du roi scythe, un défaut du corps politique (parjure) retentit sur le corps naturel (souffrance). Le crime du parjure, remettant en cause ce qui fonde la possibilité d'un contrat, attaque physiquement le roi : le parjure est donc une espèce de régicide. En Grèce, le parjure met en péril son propre foyer ; mais si, en Scythie, il porte atteinte à celui du roi, n'est-ce pas manière de dire que, finalement, le seul véritable foyer, c'est celui du roi ? Car la figure du roi est si dominante qu'il est le seul à avoir véritablement un foyer ; et Hestia est alors pleinement celle qui centre l'espace et réunit les Scythes.

1. On trouve le même "oubli" à propos de Salmoxis (IV, 95) qui convoque les premiers des *astoí* aux syssities qu'il organise chez les Gètes.
2. E.H. KANTOROWICZ, *The King's two bodies*, Princeton, 1957, p. 13.

Quant au nomadisme, la présence d'Hestia, transformant les Scythes en *astoí*, semble l'avoir éliminé ; à moins qu'il ne se loge dans la forme du pluriel relevé plus haut : pourquoi *les* foyers royaux ? Le roi se déplaçant a plusieurs foyers, successivement, même si c'est chaque fois le même et Hestia centre non pas tant l'espace géographique que l'espace social. Le peuple scythe serait alors comme ces constellations traversant le ciel : constamment labiles, chacune des étoiles qui les forme est cependant à une distance constante l'une de l'autre.

*Comment produire la vérité ?*

Pour connaître les causes de sa maladie, le roi fait appel aux devins. Gens de savoir et de pouvoir, ils administrent la vérité : leur art leur permet en effet de connaître ce qu'il en est véritablement de la maladie du roi, c'est-à-dire de désigner, parmi les Scythes, le parjure. Leur savoir leur confère donc un pouvoir de vie et de mort sur les Scythes, mais ce pouvoir a sa contrepartie : eux-mêmes risquent leur vie ; en effet si, au terme de la procédure, ils s'avèrent être des *pseudomántis*, des devins "mensongers", ils seront alors exécutés. Ils sont nombreux et pratiquent la divination à l'aide de baguettes de saule : "Ils apportent de gros faisceaux de baguettes, les déposent à terre, les délient et prononcent des formules divinatoires *(thespízousi)*, en plaçant chaque baguette à part ; puis, toujours prononçant ces formules *(áma te légontes)*, ils remettent les baguettes en faisceau, et, de nouveau, les déposent une par une[1]." Une autre catégorie de devins, les Énarées, utilisent, pour leur part, de l'écorce de tilleul, qu'ils entrelacent sur leurs doigts. Ammien Marcellin écrit, de la même façon, à propos des Alains : "Ils devinent l'avenir par un étrange procédé ; ils coupent des baguettes bien droites et, à un moment déterminé, les rangent d'une certaine façon, avec des formules secrètes : ainsi connaissent-ils ce qui doit arriver[2]." Miller, le premier, a éclairé le texte d'Hérodote en rapprochant ces procédures des usages modernes des Ossètes[3].

1. Hérodote, IV, 67.
2. Ammien Marcellin, XXI, 2, 24.
3. G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'alentour*, p. 212 sq. Chez les Ossètes, les sorciers sont fort prisés. Voici ce qu'en dit S.Y. Koviev : "Chaque sorcier a quatre petites baguettes dont un bout est fendu. Elles lui servent à deviner le sens de tous

Ainsi ce sont les figures formées par ces baguettes ou leurs mouvements qui permettent au devin de déchiffrer la réponse à la question posée. Mais, décrivant cette procédure, Hérodote ne peut s'empêcher de privilégier le dicible par rapport au visible : si bien que le maniement des baguettes ne fait finalement qu'accompagner les paroles prononcées ; ce qui compte d'abord ce sont les paroles : *thespízousi*, "ils prononcent des paroles divines"[1]. Quand Hérodote rapproche les deux plans, il se contente de les coordonner par *áma*, en même temps : "Tout en prononçant ces formules, ils remettent les baguettes en faisceau." Les deux activités sont simplement juxtaposées, nullement articulées : ce ne sont en aucun cas les baguettes qui dictent les paroles ; quant aux paroles, en quoi ont-elles besoin des baguettes ? En ayant recours au vocabulaire oraculaire grec de la divination, Hérodote met donc l'accent sur l'oral plus que sur l'oculaire et ne peut penser la jonction des deux. Pour un Grec, la divination est en effet avant tout orale[2]. Par la mise en œuvre de ce schéma grec, l'altérité de la pratique scythe est à la fois réduite et manquée : réduite, car la divination scythe est rabattue sur la grecque, manquée, car on ne comprend pas à quoi servent les baguettes de saule ou l'écorce de tilleul.

événements... Le sorcier se rend près du malade, s'assied sur le sol, demande un coussin d'une certaine couleur et un drap ou un tapis propre qu'il étale, tout en récitant une formule, il tire les quatre baguettes de sa poche, les pose sur le sol en deux paires et les joint deux à deux par leur bout fourchu. Quant aux deux bouts libres de chaque paire, l'un est appuyé sur le coussin, l'autre est dans une des mains du sorcier. Tenant ainsi dans chaque main un bout de chaque paire de baguettes, le sorcier prononce à haute voix les noms des divers génies susceptibles d'avoir envoyé la maladie. À chaque nom, il demande que, si ce nom est le bon, soit la paire de baguettes de gauche, soit celle de droite se soulève, et bien entendu, au moment choisi par le charlatan, habilement, imperceptiblement, il soulève lui-même la paire qu'il faut..."

1. R. CRAHAY, "La bouche de vérité", in *Divination et rationalité*, Paris, 1974, p. 204 : "*Thespízō* se rattache, semble-t-il, quoique de manière assez obscure, à *theós*, le dieu, et à un verbe déclaratif attesté sous la forme *ennépō*, aoriste *éspon*. (Voir aussi *thespésios*, à la voix divine.) Il signifierait donc : prononcer des paroles divines. De même *chráō*, "issu de *chré*" (il faut, il est normal), serait un "verbe délocutif" signifiant "dire *chré*".

2. J.-P. VERNANT, *Divination et rationalité*, p. 18 : "Les Grecs ont valorisé la divination orale ; aux techniques d'interprétation des signes, aux procédures de type aléatoire comme le jet de dès, qu'ils ont considérés comme des formes mineures, ils ont préféré ce que R. Crahay appelle le dialogue oraculaire où la parole du dieu répond directement aux questions du consultant. Cette prééminence de la parole comme moyen de communication avec l'au-delà s'accorde avec le caractère foncièrement oral d'une civilisation où l'écriture n'est pas seulement un phénomène récent, mais où, par son caractère entièrement phonétique, elle prolonge la langue parlée..."

Les devins sont mandés par le roi pour faire un diagnostic. Il n'existe apparemment pas d'autres médecins qu'eux en Scythie et pas d'autre médecine que la mantique. Cette singularité n'est pas soulignée par le texte qui présente comme allant de soi ce recours aux devins en cas de maladie ; simplement, comme il s'agit du roi, il fait chercher "les plus réputés". On peut toutefois noter que les Grands Rois eux, quand ils sont malades, n'ont pas recours aux mages, mais à des médecins : Cambyse fait chercher un médecin égyptien pour soigner ses yeux, et Darius, pour soigner son pied, a recours aux soins du Crotoniate Demokédès[1]. La manière d'agir des Scythes va-t-elle de soi, ou Hérodote feint-il de la présenter comme allant de soi ? En tout cas, la divination est l'équivalent fonctionnel d'un diagnostic : nommer le parjure, c'est indiquer la cause des souffrances du roi *(dià taûta algéei o Basileús)* ; voilà pourquoi votre fille est muette !

Repérer la cause du mal c'est dans le même temps prononcer la condamnation d'un coupable ; le diagnostic est donc une forme de jugement et la divination fonctionne aussi comme une procédure d'ordalie. À leur façon les devins sont en effet des "maîtres de vérité"[2] et leurs paroles conjoignent à la fois mantique et justice. La Grèce a connu cette forme de justice où l'on recourt à la divination. Ainsi à Mantinée, encore au v^e^ siècle, "dans une affaire de sacrilège, un tribunal mixte de prêtres et de juges fixe la sanction à infliger éventuellement aux coupables, mais fait dépendre la condamnation d'un oracle"[3] ; le fait qu'il s'agisse d'un sacrilège n'est bien sûr pas étranger à l'emploi de cette procédure archaïque que Glotz qualifie d'"ordalie sans souffrance". Les devins scythes, en prononçant leurs formules et en maniant leurs baguettes, pour désigner le sacrilège qu'est le parjure, mettent eux aussi en œuvre une sorte d'"ordalie sans souffrance" : il ne s'agit nullement en effet de découvrir une vérité de type historique qui serait la conclusion d'une enquête ; mais par "l'application correcte, rituellement accomplie de la procédure"[4] la vérité se dit, elle ne se démontre pas ; elle fait preuve, mais elle ne se prouve pas. Cette preuve d'ancien type qu'est la divination fonction-

1. HÉRODOTE, III, 1 ; III, 130.
2. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, pp. 29-50.
3. G. GLOTZ, *L'Ordalie dans la Grèce primitive*, p. 5. On peut aussi rappeler l'usage mégarien, rapporté par THÉOGNIS (543 sq.) : "Il me faut rendre équitablement leur dû aux deux parties en recourant aux devins, aux oiseaux, aux autels brûlants pour m'épargner la honte d'une faute."
4. M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 49.

ne en outre comme preuve décisoire[1] : si les devins venus en second lieu confirment, par la divination, le "diagnostic" des premiers, alors le parjure doit mourir sur-le-champ *(ithéōs)*. La sentence est déterminée mécaniquement par le résultat de la divination. De même, dans le cas contraire, quand la majorité des devins se prononce en faveur de l'innocence de l'homme désigné par les premiers comme parjure, alors les premiers devins doivent automatiquement mourir *(dédoktai)* : c'est comme ça ; la sentence ne se discute pas et la divination est également une preuve décisoire.

La divination, dans ses rapports avec le roi, est donc tout à la fois un diagnostic, une ordalie, une preuve de type archaïque, mais elle est plus encore. En effet, à partir du moment où le parjure est introduit en présence des devins, la mise en scène change brusquement et nous nous trouvons dans l'enceinte d'un tribunal, au moment où se déroule un procès : le parjure, celui que la divination a désigné comme tel, apparaît dès lors sous les traits d'un accusé : on l'"arrête", on l'"amène"[2]. Que fait-il ? Comme tout accusé, il commence par nier : non, il n'est pas parjure. Ce sont précisément ces dénégations qui tranforment cette confrontation en procès : c'est, en effet, en entendant ses plaintes que le roi fait chercher d'autres devins, en nombre double.

En contestant la légitimité de l'action, l'accusé pousse le roi à intervenir et à se placer en position de juge qui contrôle le déroulement de la procédure. Là encore, le roi scythe joue un rôle étonnant : il est à la fois le patient sur le corps duquel se penchent les devins médecins et le président d'un tribunal où l'on juge une atteinte à son "corps politique". Dans cette nouvelle distribution des rôles, les devins, sitôt qu'ils sont mis en présence du parjure-accusé, se muent en demandeurs et emploient un vocabulaire judiciaire ; ils le "convainquent" de parjure *(elégkhousi)* — *élegkhos*, c'est la preuve suffisant á convaincre quelqu'un —, ils le "condamnent, après

1. L. GERNET, *op. cit.*, p. 269.

2. HÉRODOTE, IV, 68 : "On appréhende aussitôt et on amène celui qu'ils ont dit s'être parjuré. Lorsqu'il est arrivé, les devins l'accusent : la divination, disent-ils, a révélé qu'il s'est parjuré en jurant par les foyers royaux. Et c'est là la raison pour laquelle le roi est souffrant. Mais lui, assure qu'il n'a pas prêté de faux serment et s'indigne. En présence de cette dénégation, le roi envoie chercher d'autres devins en nombre double ; si ceux-là aussi, recourant à la divination, convainquent l'homme de parjure, on lui tranche la tête incontinent. Et les premiers devins se partagent ses biens. Si au contraire les devins, venus en second lieu, le déclarent innocent, d'autres viennent et d'autres encore. Et si la majorité déclare l'homme non coupable, c'en est fait des premiers devins qui eux-mêmes doivent périr."

l'avoir convaincu" *(katadêsôsi)*, ou ils le "déclarent innocent" *(apolúsōsi)* ; ce sont là autant d'expressions relevant de l'*agôn* judiciaire où la parole se fait dialogue et cherche à convaincre.

Mais cet *agôn* atteint rapidement ses limites, car il ne peut y avoir véritablement dialogue. Pour sa défense, l'accusé ne peut en effet que "nier" et "émettre des plaintes vives" *(deinológein)*, mais il n'a aucune possibilité de prouver son innocence en la démontrant ; quant aux devins, gens qui savent, ils utilisent la divination comme témoignage, mais dans la mesure où ce savoir ne se discute pas et où ce témoignage ne "se prête pas à une utilisation positive"[1], il continue à fonctionner comme preuve, au sens archaïque du terme. Dans leur tentative pour convaincre, les devins se contentent en fait d'invoquer la divination : "Il apparaît dans la divination qu'il s'est parjuré" *(epiorkêsas phaínetai en têi mantikêi)*, se contentent-ils de dire, ou encore "ils voient dans la divination" *(esorôntes es tèn mantikèn)*[2]. Cette fois, Hérodote insiste sur le caractère oculaire de la divination, pour bien marquer qu'elle est ce qui ne se discute pas. Autrement dit, ce "tribunal" scythe n'est pas l'Aréopage de *L'Orestie*, qui reçoit pour mission de juger, non pas d'après des serments, mais en se fondant sur des indices et des témoignages ; il n'est pas question d'"enquête".

Mais cet étrange tribunal réserve encore une surprise de taille : c'est finalement la règle de la majorité qui joue ; si la majorité des devins condamne l'accusé, il est décapité, si la majorité le déclare innocent, il est relaxé[3]. L'application d'un telle règle fait penser au procédé de cojuration. On connaît une loi de Kymè (en Éolide) sur le meurtre : "Si l'accusateur peut fournir, parmi ses propres parents, un nombre défini de témoins, l'accusé est coupable du meurtre[4]." Aristote donne cette loi comme exemple de la naïveté, mais aussi de la simplicité et de la barbarie des législations d'autrefois. On

1. L. GERNET, *op. cit.*, p. 213.

2. HÉRODOTE, IV, 68 : *esorôntes es tèn mantikèn*. On trouve un emploi équivalent de ce verbe en VII, 219 : où le devin Megistias, "après avoir *esidón es tà irà*, annonce que...".

3. On peut relever une difficulté dans la manière dont Hérodote présente les choses : le roi convoque trois devins, puis six ; si les six confirment la divination des premiers, l'homme est exécuté, s'ils l'infirment, le roi en fait venir d'autres jusqu'à ce que se dégage une majorité. Mais il existe déjà une majorité au moment où se prononcent les six ?

4. ARISTOTE, *Politique*, II, VIII, 20, 1269 *a (pléthós ti martúrôn)*.

connaît d'autres cas, notamment en Crète, où le serment, ainsi prêté en groupe, a valeur décisoire[1].

"Ce procédé, bien connu dans des droits anciens, et qui indique comme un tournant puisqu'il révèle avec une espèce de naïveté une certaine exigence de preuve, n'en participe pas moins d'une conception primitive du jugement : ni 'témoins de vérité', ni 'témoins de crédibilité', comme on a essayé de les comprendre, les cojureurs, par leur engagement collectif, ne permettent pas une affirmation sur le 'fait' ; ils commandent une décision sur le 'droit', c'est-à-dire que, s'ils sont assez nombreux, ils assurent la 'victoire' de la partie familiale qu'ils représentent[2]." Si le rappel de cette procédure permet d'éclairer quelque peu le fonctionnement du "tribunal" scythe, il n'en existe pas moins de notables différences entre les deux. Les devins ne représentent en effet aucune "partie familiale", mais surtout ils ne prononcent aucun serment : il n'y a pas cojuration, tout au plus codivination[3].

Au total, ce texte, d'apparence simple, est donc difficile ; les quelques rapprochements proposés ont permis de montrer que, dans cette production de la vérité, la divination fonctionne tout à la fois comme ordalie, comme preuve et comme témoignage. Une part de sa difficulté provient bien entendu de ce qu'Hérodote se garde bien de donner des précisions : par exemple, une fois le parjure exécuté, le roi est-il guéri ? Si le présumé parjure est finalement reconnu innocent, les devins doivent-ils en désigner un autre, etc. ? Mais cette rapidité contribue à créer un effet d'altérité : elle est un des procédés à la disposition du voyageur pour suggérer la distance. Ce texte est difficile à appréhender, car il est difficile d'apprécier la manière dont il pouvait être reçu par un auditeur d'Hérodote : comment voyait-on ce procès ? Comme une procédure étrange ? Comme une manière très archaïque de dire la vérité ? Ou, au contraire, comme un procédé auquel on peut avoir recours, au moins dans certains cas : après tout, à Mantinée, en plein v[e] siècle, dans une affaire de sacrilège, on a fait dépendre la condamnation d'un oracle. Il porte en tout cas

1. La coutume se borne à fixer le nombre nécessaire de cojureurs ; peut jouer aussi la règle de la majorité : comme l'indique une disposition (lacunaire) de la loi de Gortyne — la victoire est à la partie pour qui a juré le plus grand nombre *(nikên d'ótera k'hoi p[lies ó]mósontl)* ; voir G. SAUTEL, "Les preuves en droit grec archaïque", *Recueils de la Société J. Bodin*, XVI, 1965, pp. 135-141.

2. L. GERNET, *op. cit.*, p. 245.

3. Pour compléter ce tableau, il faut encore ajouter que les devins se partagent entre eux et par tirage au sort *(dialagchánousi)* les biens du condamné. Que signifie ce tirage au sort ? C'est le seul emploi de ce verbe chez Hérodote.

témoignage de la manière étroite dont s'entrelacent mantique, prédroit et droit.

La maladie du roi met en branle tout un processus de production de la vérité au terme duquel il est "prouvé" que le parjure est un vrai parjure et les devins des devins véridiques[1], ou, au contraire, que le parjure est un faux parjure et les devins des devins mensongers *(pseudomántis)* ; mais dans les deux cas, l'affaire se termine par des exécutions. Le parjure a la tête tranchée *(apotámnousi tèn kephalén)*, c'est-à-dire qu'on le traite comme un ennemi : les Scythes en effet coupent la tête de leurs ennemis[2]. Lui couper la tête, c'est ne plus le considérer comme Scythe ; il y a un Scythe célèbre qui subit cette mort assurément infamante, c'est Skylès[3], traître aux *nómoi* scythes, que son frère fait décapiter. Le parjure est donc un ennemi et un traître, et la mort qui lui est infligée confirme que se parjurer par les foyers royaux, c'est miner ce qui fonde la *koinōnía* scythe. Quant aux devins qui se révèlent finalement être des "maîtres de fausseté", ils doivent eux aussi disparaître. Le rituel de leur mort est étrange et unique : ils ne sont pas traités comme des ennemis, mais ils subissent une mort nomade : "On remplit un chariot d'un monceau de menu bois, on y attelle des bœufs ; les devins entravés, les mains attachées derrière le dos, bâillonnés, sont enserrés au milieu de ce menu bois ; on met le feu au bois, et on fait partir les bœufs en les effrayant[4]." Le devin qui s'est révélé un mauvais médecin, incapable de dire la maladie du corps du roi, incapable de produire la vérité, est expulsé du corps royal. Ni injurié, ni battu, ni lapidé, mais brûlé, il va s'anéantir dans la steppe où ses cendres vont se disperser : *pharmakós* qui ne serait toutefois chargé que de sa propre "faute", il périt d'être un *pseudomántis*, un maître de fausseté. Avant d'être enterré, le roi mort est promené chez ses sujets, le simple particulier fait le tour de ses parents, mais le devin, lui, est lancé sur un chariot que le feu dévore : son cadavre carbonisé ignorera la sépulture et personne ne viendra recueillir ses cendres. Il est effacé : la steppe est comme la mer.

Maîtres de vérité, maîtres de l'accusation, les devins sont les médecins du roi, mais ils le sont au péril de leur vie ; si leur puissance est grande, leur fragilité ne l'est pas moins et la combinaison de

1. On trouve l'expression *alethemántis* (ESCHYLE, *Agamemnon*, 1241) à propos de Cassandre.
2. HÉRODOTE, IV, 64.
3. *Ibid.*, IV, 80.
4. *Ibid.*, IV, 69.

cette force et de cette faiblesse marque bien l'ambiguïté de leur statut vis-à-vis du pouvoir qu'ils servent et qui a besoin d'eux. Une telle ambiguïté n'a d'ailleurs rien qui puisse surprendre les Grecs, qui ont rencontré la question des rapports entre le devin et le souverain ; qu'il suffise d'évoquer le personnage de Tirésias[1]. L'ambiguïté de leur position est en outre redoublée, puiqu'il existe, parmi les nombreux devins scythes, une catégorie spéciale de devins, les Énarées, qui sont des "androgynes"[2]. Mais, là encore, Tirésias, qui fut homme, puis femme, puis à nouveau homme, témoigne que les devins scythes ne font que participer à cette catégorie des médiateurs que les Grecs se sont volontiers représentés comme des êtres ambigus.

La maladie du roi montre que le personnage royal est la figure centrale d'un pouvoir despotique, où corps royal et corps social tendent à se confondre. Il est en même temps le patient au chevet duquel on se penche et le juge qui, d'un bout à l'autre, contrôle la procédure : il est celui qui fait tuer. La centralité de ce pouvoir s'exprime à travers la place d'Hestia et par le rôle fondamental joué par les foyers royaux.

## LE CORPS MORT : LES FUNÉRAILLES DES ROIS

> *"Et vous dis une autre grande merveille : lorsque les corps de ces Grands Can sont apportés à ces montagnes pour y être inhumés, bien qu'elles puissent être éloignées de quarante journées ou davantage, tous les gens qu'ils rencontrent sur les chemins sont passés au fil de l'épée par ceux qui conduisent le corps. Et disent quand ils tuent : 'Allez servir votre seigneur dans l'autre monde !'*[3]"

Ainsi les rites funéraires ont toujours été un morceau de choix pour les observateurs, les voyageurs et les ethnologues : à qui sait voir, ils en disent long sur la vie de la tribu, de l'ethnie, ou de la

1. M. DETIENNE, *Maîtres de vérité*, p. 50, n. 111. Sur Tirésias, voir L. BRISSON, *Le Mythe de Tirésias*, Leyde, 1976. Sur le statut de la sorcellerie, cf. M. AUGÉ, "Les croyances à la sorcellerie", in *La Construction du monde*, Paris, 1974, pp. 52-70.

2. Il existe plusieurs textes à propos des Énarées : HÉRODOTE, I, 105 ; IV, 67. HIPPOCRATE, *Des airs, des eaux et des lieux*, XXII. Pour lui, les Énarées sont des hommes devenus impuissants, qui vivent et s'habillent en femmes ; mais qui ne sont nullement des devins. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VII, 7. Voir également L. BRISSON, "Bi-sexualité et Médiation en Grèce ancienne", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Paris, printemps 1973, pp. 27 à 48.

3. Marco POLO, *La Description du monde*, chap. 69.

société ; à qui sait entendre, ils permettent de reconstituer le système de représentations du groupe auquel appartient celui ou celle dont on célèbre les funérailles[1]. La question posée sera donc la suivante : Quelle place le discours d'Hérodote fait-il à la mort de l'autre ? Quelle pertinence a cette figure si l'on prend comme exemple privilégié les funérailles des rois scythes[2] ?

La mort est signe d'altérité et elle intervient, dans le grand partage, toujours recommencé, entre le même et l'autre : elle est opérateur de différence ; soit : "Dis-moi comment tu meurs et je te dirai qui tu es." Mais elle est aussi, là même où elle intervient comme discriminant, rubrique et objet de classification : l'observateur peut en effet construire un tableau des coutumes funéraires, depuis, par exemple, l'"extrême même" jusqu'à l'"extrême autre". Lucien, dans le traité *Sur le deuil*, se fonde sur la pertinence de ces distinctions lorsqu'il déclare : "... le Grec brûle ; le Perse ensevelit ; l'Indien met sous verre ; le Scythe mange et l'Égyptien sale" le cadavre[3].

*Mort et espace civique.*

La mort est liée à l'espace ; elle est même un élément de la représentation de l'espace : qu'est-ce que la communauté fait de ses morts ? Les garde-t-on dans la maison ? Les installe-t-on dans un endroit spécial, etc. ? Si bien qu'altérité de la mort et altérité de l'espace vont probablement de pair.

Où la cité classique met-elle ses morts ? Il est de règle de ne pas les enterrer à l'intérieur de la ville[4]. On connaît bien évidemment un certain nombre d'exceptions : ainsi la règle paraît ne pas valoir dans le cas des enfants ; Pausanias signale la présence de tombeaux à l'intérieur de Mégare[5] ; on a retrouvé une nécropole à l'intérieur de l'en-

1. É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912, p. 557 sq.

2. HÉRODOTE, IV, 71-73.

3. LUCIEN, *Sur le deuil*, 21. On notera que Lucien attribue aux Indiens (la mise sous verre) ce qu'Hérodote reconnaît comme étant la pratique des Éthiopiens (III, 24), et aux Scythes ce qu'Hérodote attribue aux Indiens. On a donc un ensemble de termes dont la répartition peut varier entre "les autres" ; le stock de traits est fixé, la distribution, elle, varie.

4. D. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek burial customs*, Londres, 1971, p. 91 sq.

5. PAUSANIAS, I, 43, 2.

ceinte de Tarente ; il y a enfin Sparte, qui sur ce point aussi, inscrit sa différence : "Pour supprimer toute crainte superstitieuse, il (Lycurgue) ne défendit pas d'enterrer les morts dans la ville et de placer les tombeaux près des temples[1]." Face à cette étrangeté, Plutarque opère une rationalisation par l'exemple : si Lycurgue a ainsi pris le contre-pied de l'usage normal, c'est bien évidemment par souci pédagogique : "En élevant ainsi les jeunes parmi les tombeaux, il les habitua à ce spectacle, de manière à leur ôter la peur et l'horreur de la mort et l'idée qu'elle souillait ceux qui touchaient un corps mort ou passaient à travers une rangée de tombeaux[2]."

Mais il est aussi une autre catégorie de gens qui font exception : il s'agit des héros. Où la cité les enterre-t-elle ? Un rapide détour par cette question est nécessaire pour appréhender les funérailles des rois scythes. La cité honore volontiers un héros en lui donnant une sépulture sur l'*agorá*[3]. Adraste, dont Clisthène[4] voulut se débarrasser, était logé sur l'*agorá* de Sicyone ; de même Thésée vint tout à fait officiellement, en 476, dans le Théseion, "au beau milieu de la ville"[5]. Une autre catégorie, proche de la précédente, a souvent les honneurs de l'*agorá* : les fondateurs de cité ; tel est le cas de Battos à Cyrène[6], puis, plus tard, celui de Thémistocle à Magnésie du Méandre et de Brasidas à Amphipolis[7]... Une scholie à Pindare[8] semble même en faire une règle : "Les *oikistes* sont habituellement enterrés au centre des villes."

Autre séjour possible pour le héros : les murailles, et plus particulièrement les portes de la ville. Aitolos, par exemple, fils d'Oxilos,

1. PLUTARQUE, *Vie de Lycurgue*, 27. Lycurgue s'oppose doublement à la règle : il permet d'enterrer dans la ville, mais aussi près des temples.
2. *Ibid.*
3. On peut en reconstituer la liste à partir des indications données par E. ROHDE, *Psyché...*, trad. franç. Paris, 1928, pp. 132-134 ; F. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, Giessen, 1912 ; R. MARTIN, *Recherches sur l'agora*, Paris, 1951, p. 194 sq.
4. HÉRODOTE, V, 67.
5. PLUTARQUE, *Vie de Cimon*, 8, *Vie de Thésée*, 36 ; A. PODLECKI, "Cimon Skyros and Theseus, Bones", *Journal of hellenic studies*, 1971 (91), p. 141. Les autres rois mythiques d'Athènes, quand ils ont un espace à eux, sont logés sur l'Acropole : tel est le cas d'Érechthée, de Cécrops et de Pandion.
6. PINDARE, *Pythiques*, V, 87 sq.
7. THUCYDIDE, I, 138 ; V, 11.
8. Scholie PINDARE, *Olympiques*, I, 149.

était enterré à Élis, dans la porte même[1] ; ou encore ce prince d'Érétrie, dont la tombe, fouillée par Cl. Bérard, "s'insère aisément dans une série d'*herôa* situés le plus souvent à l'intérieur des enceintes en vue d'une défense surnaturelle de portes... À Érétrie les mânes du prince de la tombe 6 et de ses guerriers gardaient la porte de l'ouest face à Chalcis, sa rivale"[2].

Il existe enfin un troisième lieu où il peut être intéressant d'installer un héros : les frontières du territoire. Koroibos, le premier vainqueur olympique, repose ainsi "aux frontières de l'Élide" *(epì tôi pérati)*[3] et il est dit que son tombeau "borne" *(horízei)* le pays ; un autre Koroibos, fils de Mygdon celui-là, possède une sépulture "aux frontières de la Phrygie" *(en hórois)*[4].

Ces quelques exemples suffisent à montrer qu'un héros peut être enterré aussi bien sur l'*agorá*, dans les portes de la ville qu'aux frontières du pays[5]. Il y a donc, du point de vue de la représentation du territoire, équivalence entre ces trois lieux.

Quelle est en effet la fonction première du cadavre ainsi honoré ? On attend de lui qu'il monte la garde, qu'il défende le territoire, ou qu'il assure la victoire. Hérodote, par exemple, raconte en détail les aventures des ossements d'Oreste[6]. Les Spartiates sont constamment battus militairement par les Tégéates. Une telle régularité ne pouvant être attribuée qu'à l'hostilité de quelque dieu, ils consultent la Pythie qui leur promet la victoire le jour où ils auront fait venir chez eux les ossements d'Oreste : alors "tu deviendras protecteur de Tégée". Après de longues recherches, un Spartiate, Lichas, finit par les découvrir à Tégée même, chez un forgeron ; il les ramène à Sparte où ils furent enterrés sur l'*agorá* ; "à partir de ce moment-là, toutes les fois que Lacédémoniens et Tégéates s'essayaient les uns contre les autres, les Lacédémoniens avaient de beaucoup l'avantage des armes". De même, Thésée revint de Skyros à Athènes. Si l'on s'est occupé de son retour, pense Plutarque[7], c'est

1. PAUSANIAS, V. 44.
2. Cl. BÉRARD, *Eretria III, l'Heröon à la porte de l'Ouest*, Berne, 1970, p. 70, et *Actes du colloque sur l'idéologie funéraire*, Ischia, 1977 (à paraître C.U.P., 1980).
3. PAUSANIAS, VIII, 26, 3.
4. *Ibid.*, X, 27, 1.
5. Dans le cas des deux Koroibos, il s'agit de territoire et non de cités.
6. HÉRODOTE, I, 67-68. Pour un inventaire plus complet de ces transferts, cf. ROHDE, *op. cit.*, p. 133.
7. PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, 35.

avant tout parce que son spectre en armes était apparu aux soldats de Marathon[1] ; quand Cimon se fut rendu maître de l'île, il employa "tout son zèle" à cette recherche et finit par "découvrir le cercueil d'un homme de grande taille avec une pointe de lance et une épée de bronze à ses côtés".

Inversement, la cité peut vouloir chasser un héros qui, croit-elle, lui fait du tort. Ainsi Clisthène entendait "chasser" Adraste de l'*agorá* de Sicyone, car il était argien ; or Clisthène était en guerre contre Argos. Avoir Adraste sur l'*agorá*, c'était comme avoir un traître au cœur même de la cité. La Pythie n'approuvant pas ce projet, il dut y renoncer et essaya de faire partir Adraste "de lui-même", en usant du subterfuge suivant : il installa, également sur l'*agorá*, tout près du prytanée, Mélanippe, un autre héros, qu'il considérait comme le pire ennemi d'Adraste.

Se nouent donc des rapports très étroits entre le héros et le territoire : quand les Tégéates "perdent" Oreste, ils perdent, du même coup, la maîtrise militaire et, en fin de compte, la maîtrise de leur territoire ; symétriquement les Spartiates gagnent ce que perdent les Tégéates : le héros est donc comme la figure métonymique du territoire. Dans ces conditions l'on comprend que, dès qu'il s'agit de convoquer l'une de ces figures, la Pythie veuille avoir son mot à dire, sinon même avoir le dernier mot.

Il y a enfin le cas des personnages qui sont enterrés dans des lieux secrets. Ainsi Périandre, le tyran de Corinthe, sans doute peu assuré de son avenir posthume, conçut la ruse suivante : "Il ordonna à deux jeunes gens de partir la nuit par telle route qu'il leur montra et de tuer et d'enterrer le premier homme qu'ils rencontreraient. Quatre autres hommes furent envoyés à la suite des deux premiers, avec pour mission de les tuer et de les enterrer, etc.[2]". Le premier homme rencontré étant, bien évidemment, lui. Il voulait très clairement éviter ce qui arriva sitôt le renversement de son neveu Cypsélos, à savoir le viol de sa sépulture : "Le peuple, écrit Nicolas de Damas,[3]... jeta le cadavre de Cypsélos par-delà la frontière, sans sépulture, viola les tombeaux de ses ancêtres et en vida les ossements." On retiendra la précision "par-delà la frontière" : le cadavre, loin d'être bénéfique, devient au contraire une sorte de *pharmakós* qu'on expulse hors du territoire.

1. Pausanias, I, 15, 3.
2. Diogène Laërce, I, 96.
3. *F. Gr. Hist.*, 60 F 60 (Jacoby).

À côté de cette raison tout égoïste et tyrannique d'avoir une sépulture ignorée, existe une raison "altruiste" et héroïque : éviter que les ennemis de la cité, s'ils savent où est enterré tel héros protecteur, ne s'emparent de ses ossements et n'assurent ainsi leur supériorité. C'est à cette raison que fait allusion Plutarque, lorqu'il écrit que les héros ont des tombes "secrètes" et "difficiles à trouver"[1]. L'exemple le plus net est celui d'Œdipe, à Colone[2]. Sur le point de mourir, il fait en effet venir Thésée qui est le seul à pouvoir connaître l'endroit exact où il va mourir : lui l'aveugle, il se fait alors le guide de Thésée jusqu'à l'endroit précis de son "tombeau"[3] : "Mais toi, ne l'indique à nul autre, ne révèle ni où il se cache, ni l'endroit où il se trouve, si tu veux qu'un jour je te vaille une aide égale à mille boucliers." Cette "armée de renfort" qu'offre ainsi Œdipe permettra précisément de maintenir Athènes à l'abri des ravages que risqueraient de lui infliger les "enfants de la terre" : chassé de Thèbes, il est maintenant celui qui est le mieux à même de protéger l'Attique contre Thèbes, de *pharmakós*, il se renverse en héros protecteur[4]. Le secret de la sépulture, tout comme, en cas de siège, le secret du mot de passe, dans une garnison, renforce donc l'efficacité de la protection.

Ce détour par les tombes héroïques permet de mieux comprendre les funérailles des rois scythes, qui, tout à la fois, se réfèrent implicitement à ce schéma spatial et le font fonctionner différemment.

## *Tombeau et* Eschatiá.

Où les rois sont-ils enterrés ? Chez les Gerrhiens[5]. Les Gerrhiens habitent le pays Gerrhos et sont les plus reculés *(éschata)* des peuples obéissant aux Scythes. Pour atteindre ce pays, il faut remonter le Borysthène, donc se diriger vers le nord pendant quarante

1. PLUTARQUE, *Sur l'oracle de la Pythie*, 27.
2. SOPHOCLE, *Œdipe à Colone*, 1518 sq.
3. Pausanias connaît deux tombeaux d'Œdipe : l'un est situé sur l'Aréopage, à l'intérieur même de l'enceinte du sanctuaire des Semnoi (I, 28, 7) ; l'autre à Colone où il existe un heröon de Perithoos, Thésée, Adraste et Œdipe.
4. J.-P. VERNANT, *Mythe et tragédie*, Paris, 1972, p. 101 sq.
5. HÉRODOTE, IV, 71.

jours. Cet endroit marque aussi la limite de navigabilité du Borysthène et le point ultime de sa connaissance : au-dessus *(tò katúperthe)*, on ne sait quelle direction exacte suit son cours, ni quelles populations il traverse ; c'est également en ce point que se détache du Borysthène le fleuve Gerrhos, qui ira se jeter dans l'Hypakiris[1]. Le Gerrhos marque donc une zone d'*éschata* au-delà de laquelle s'étendent des espaces sur lesquels personne n'a rien à dire[2], même par ouï-dire et c'est là, dans cette zone des confins, que les Scythes enterrent leurs rois. Pourquoi là-bas ? Il ne s'agit pas de les installer là, à l'instar de quelque héros, pour qu'ils protègent la "frontière" nord du pays contre les incursions de peuples sauvages ou particulièrement belliqueux, puisque aussi bien on ne sait pas ce qu'il y a au-delà. Je crois tout au contraire qu'ils sont mis là, non pour protéger, mais pour être eux-mêmes à l'abri, comme on met à l'abri le corps du héros en lui donnant une sépulture tenue secrète. Le nord est pour les Scythes une protection, un refuge : on le voit au moment de l'invasion de Darius ; parmi les mesures de sauvegarde prises, il y en a en effet une qui prévoit le départ des femmes, des enfants et du gros des troupeaux : "Ils ordonnèrent au convoi de marcher sans cesse vers le nord[3]."

Même installés aux marges de la Scythie, les rois n'en sont pas moins liés au "territoire", sans quoi on ne comprendrait pas qu'on les mette à l'abri. C'est bien ce que veut dire le roi des Scythes, Idanthyrse, lorsqu'il fait transmettre à Darius (qui ne comprend pas pourquoi il refuse de lui livrer bataille) le message suivant : ... "Trouvez les tombeaux de nos pères, essayez de les bouleverser, et vous saurez alors si nous vous livrerons bataille pour ces tombeaux ou si nous refuserons le combat. Mais jusque-là, si la volonté ne nous en prend, nous n'engagerons pas de bataille avec toi[4]..." Pour Idanthyrse, il y a donc une liaison entre les tombes royales et le pays : trouver et violer les unes, c'est porter atteinte à l'autre. Trouver les tombeaux des rois, ce serait, comme en Grèce, trouver la tombe d'un héros, ce serait donc acquérir une maîtrise (au moins virtuelle) sur le territoire.

De son vivant, le roi occupe une place centrale, comme l'indiquent la place fondamentale d'Hestia, la "reine des Scythes" et l'im-

1. Hérodote, IV, 56, cf. carte p. 10.
2. *Ibid.*, IV, 53.
3. *Ibid.*, IV, 121.
4. *Ibid.*, IV, 127.

portance du serment par les "foyers royaux". Il tient très exactement lieu de centre, mais de centre mobile.

Comment expliquer alors qu'une fois mort, on le transporte presque aux limites du monde connu ? Sans doute le Nord est-il pour les Scythes une zone de refuge ; mais intervient une raison plus fondamentale : le nomadisme. La cité, elle, enterre ses héros sur l'*agorá*, dans les portes ou aux frontières, et ces tombes, ainsi disposées, balisent un espace et participent à la création d'une représentation du territoire civique, mais les Scythes, comme le rappelle Idanthyrse à Darius, n'ont "ni villes ni terres cultivées" ; ils sont au contraire gens du parcours et des campements ; leur territoire est un terrain de parcours et non un espace "ordonné". Comment donc traiter les rois morts qui occupent une place centrale et tiennent lieu de centre, alors qu'il n'est pas d'*agorá* pour accueillir leur corps ? Le roi mort, le texte dit que les Scythes "chargent" *(analambánousi)* son cadavre sur un char. On n'indique pas où il est : précisément il n'est nulle part, il n'a pas de lieu institutionnel ; le roi peut mourir partout. Vivant, il est en effet cercle mobile dont la circonférence est partout et le centre nulle part. Le compromis élaboré entre l'exigence du nomadisme et la centralité fonctionnelle est celui d'un point fixe "excentré" : le tombeau sera situé sur les marges. N'ayant ni ville ni terre cultivée à défendre, les Scythes n'ont pas à livrer une bataille rangée à Darius, qui, à la limite, n'est pas un envahisseur ; par contre, s'il trouve les tombeaux royaux, il devient un "envahisseur" avec qui il faut se battre. L'espace du parcours n'est donc pas un espace totalement indifférencié, il comporte un point nodal qui en est la figure métonymique. Hérodote explicite d'ailleurs cette métonymie : au moment d'enterrer leur roi, les Scythes creusent, chez les Gerrhiens, une "grande fosse carrée" *(tetrágōnon)* et un peu plus loin, dans le texte, le narrateur établit que le territoire de la Scythie dans son ensemble est un carré : "Étant admis que la Scythie est un carré[1]..." Pour fixer l'espace des funérailles des rois scythes, Hérodote reprend donc le schéma précisant les relations entre l'espace civique et la tombe du héros, mais l'opérateur du nomadisme fait que ce qui était au centre reste centre, mais devient "excentré". Il pense cet espace funèbre selon les mêmes termes en opérant un déplacement : pour la cité, la zone des *éschata* est ce qui est le plus éloigné du centre, alors que, pour les Scythes, l'*éschata* tient précisé-

1. *Ibid.*, IV, 101.

ment lieu du centre. En outre, ce lieu "excentré", ce point fixe à la frontière, est ce qui permet à l'espace scythe d'apparaître comme espace nomade. Il est donc dans la logique même du récit de placer ces tombeaux, non pas sur le "territoire" scythe (ce qui serait le nier comme espace nomade), mais sur les marges (ce qui le constitue comme espace indifférencié, sans point de repère fixe).

Avant d'atteindre cet espace de la mort, interviennent des cérémonies grandioses et étranges, où la part d'altérité semble énorme. Entre le décès et les funérailles, prend normalement place, en Grèce, la cérémonie de la *próthesis* : le mort, après avoir été lavé et habillé par les femmes, les parentes les plus proches ou bien des femmes de plus de soixante ans, est présenté sur un lit. Cette présentation, qui a lieu le lendemain du décès, dure habituellement un jour. "The purpose of the *próthesis*[1], was not only to confirm death, but also to provide an opportunity for the performance of the traditional lament and for the friends and the family to pay their last respects." Mais chez les Scythes on ne trouve pas de procédure analogue à la *próthesis* ; tout au contraire : le cadavre du roi est en effet porté sur un char de peuple en peuple ; chaque peuple le reçoit et le transmet à son tour au peuple suivant, jusqu'à ce qu'il arrive chez les Gerrhiens, qui sont les derniers. Ainsi ce ne sont pas ses sujets qui viennent lui rendre un ultime hommage, mais lui qui leur rend une dernière visite. On a donc affaire à une procédure exactement inverse de celle de la *próthesis*. Et là encore l'explication doit être cherchée du côté du nomadisme : la figure centrale du roi ne peut être qu'une figure mobile et le char funèbre qui roule vers le nord, mais qui, en même temps, fait le tour *(perieltheîn)* des peuples sujets, l'un après l'autre, en est comme la transcription. Ce long cortège qu'Hérodote ne désigne pas par le terme habituel d'*ekphorá* évoque en outre, pour l'auditeur d'Hérodote, les funérailles des grandes familles du passé[2], et c'est précisément contre cette *húbris* que la cité a cherché à réagir en imposant un modèle commun de funérailles.

Que l'explication de cette "prothesis inversée" soit à repérer du côté du nomadisme se trouve confirmé par le traitement réservé aux simples particuliers : on les met, eux aussi, sur un char et ils vont visiter leurs parents ; tout comme les rois passaient de peuple en

1. D. KURTZ, J. BOARDMAN, p. 144.

2. M. ALEXIOU, *The Ritual Lament*, Cambridge, 1974, p. 7 : "Attic vase painting confirms that, in the geometric and archaic periods, the ekphora had been a magnificent, public affair, with the bier carried on a waggon and drawn by to horses, followed by kinswomen, professional mourners and armed men."

peuple, eux vont de maison en maison, ou plutôt de chariots en chariots, et "font le tour" *(periágousi)* et leurs parents *(phílous)*. Il faut quarante jours de navigation pour atteindre le Gerrhos, les cadavres des particuliers, eux, cheminent *(periágontai)* pendant quarante jours avant d'être ensevelis[1].

*Mutiler, embaumer, étrangler.*

Ainsi tous les peuples de l'"empire" scythe participent, successivement, à ce convoi funèbre. Sous quelles formes leur participation est-elle requise ? "Ceux qui reçoivent le corps qu'on leur apporte agissent comme les Scythes royaux : ils se coupent *(apotámnontai)* un morceau de l'oreille, se tondent les cheveux *(perikeírontai)* tout autour de la tête, se font des incisions *(peritámnontai)* aux bras, se déchirent *(katamússontai)* le front et le nez, s'enfoncent *(diabunéontai)* des flèches à travers la main gauche[2]." À la vision du cortège s'avançant de peuple en peuple, il faut encore ajouter celle des mutilations qui, au fur et à mesure, l'accompagnent : sillage ineffaçable qui s'étend depuis le pays des Scythes royaux jusqu'à celui des Gerrhiens. Le narrateur ne précise absolument pas qui sont "ceux qui le reçoivent" : toute cette scène se développe en effet dans l'intemporalité du présent et pratiquement sans la moindre marque d'énonciation.

Le vocabulaire employé pour évoquer ces manifestations n'est pas indifférent, car, en gros, il circonscrit le monde barbare dans lequel la pratique de la mutilation est une forme d'exercice du pouvoir[3]. Les Grands Rois, les pharaons à l'occasion, font en effet usage de la mutilation et elle figure aussi dans certains usages de la guerre, notamment scythes. Il y a un lien très évident entre la sphère du droit et la mutilation[4] ; ainsi la cité ignore la mutilation : il n'est pas question de toucher à l'intégrité corporelle du citoyen. Seul

1. HÉRODOTE, IV, 73. Je crois qu'il vaut mieux traduire *phílous* par parents.
2. *Ibid.*, IV, 71.
3. *Katamússō* est un hapax chez Hérodote. *Perikeírō* est également employé en III, 54 quand le Perse Zopyre se mutile. *Peritámnō* est employé, notamment en IV, 64, à propos de la manière dont les Scythes pratiquent le scalp et en II, 162, à propos de la mutilation d'un Égyptien par le pharaon. *Apotámnō* figure dans le même registre (coupe d'un bras, du nez, des oreilles, de la tête).
4. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, pp. 211-252.

l'esclave, quand on veut recueillir son témoignage, quand on veut lui extorquer la vérité, est soumis à la question. Il est curieux de constater qu'exclusion de la *pólis* et exclusion de la vérité vont de pair. Inversement, pratiquer la mutilation, c'est se placer en dehors de la sphère du droit et, chez les Scythes, ni le droit ni même le prédroit n'ont cours. Ainsi mutiler, se mutiler, voire simplement se frapper, à l'occasion de funérailles, relève d'abord d'un ailleurs de la cité. Outre les Scythes, on peut mentionner les Égyptiens : "[Les femmes de la maison] errent à travers la ville en se frappant, le vêtement fixé par une ceinture, les seins découverts, et, avec elles, toutes les femmes de la parenté ; d'un autre côté, les hommes aussi se frappent, le vêtement fixé par une ceinture[1]."

De telles pratiques renvoient aussi vers un passé révolu, vers un avant où la cité n'était pas encore vraiment la cité ; dans le cas d'Athènes, par exemple, on se trouve rejeté avant la législation de Solon. Quand Épiménide vint à Athènes et se fut lié d'amitié avec Solon, "il accoutuma les Athéniens... à plus de mesure *(praotérous)* dans les manifestations de deuil... supprimant des pratiques rudes et barbares, auxquelles la plupart des femmes s'astreignaient auparavant"[2]. Ce que sont ces "pratiques rudes et barbares" est précisé un peu plus loin dans le texte : "[Solon] interdit aux femmes de se meurtrir la peau en se frappant, de faire des lamentations affectées et de pleurer sur un autre que celui dont on fait les funérailles[3]." Au contraire, dans le monde de l'épopée, ces manifestations de deuil "excessives" sont tout à fait admises : après la mort de Patrocle, Achille et les Myrmidons s'abandonnent longuement aux sanglots et "se gavent de plaintes"[4]. Achille encore, avant de mettre le feu au bûcher de son ami, n'hésite pas à lui faire oblation des boucles de sa chevelure[5]. De même dans l'univers tragique, le chœur des Suppliantes peut dire : "Ma chair labourée par mes ongles et la cendre semée sur ma tête[6]."

1. HÉRODOTE, II, 85. "Le deuil (GERNET, *op. cit.*, p. 218) comporte toute une série de moyens rituels (aspersion de poussière, égratignure, blessures) qui traduisent à la fois la douleur obligatoire des parents et la diminution sociale qui, par le ban, les atteint, a pour effet de les amoindrir, de les abattre au sens religieux."
2. PLUTARQUE, *Vie de Solon*, XII, 8.
3. *Ibid.*, XXI, 6. Non pas "plaintes affectées", trad. Flacelière, mais "lamentations versifiées", cf. E. REINER, *Die rituelle Totenklage*, Stuttgart-Berlin, 1938, p. 4.
4. HOMÈRE, *Iliade*, XXIII, 6 sq.
5. *Ibid.*, 140.
6. EURIPIDE, *Suppliantes*, 836.

Ces manifestations de deuil renvoient ailleurs, avant, mais sont aussi le fait des femmes : le danger, dans la cité, vient des femmes ; si le législateur n'y prend pas garde, elles peuvent toujours faire verser les funérailles dans l'excès. Ce sont sans doute elles qui interviennent à différents moments de la cérémonie, mais il faut préciser les limites qu'elles ne doivent en aucun cas franchir. La loi de Iulis précise, par exemple, quelles sont les femmes autorisées à pénétrer dans la maison du mort et indique que l'*ekphorá* doit se faire "en silence"[1]. En ce qui concerne les rois scythes, Hérodote ne précise pas si le convoi funèbre était accompagné de lamentations et de gémissements : tout semble se passer sans le moindre murmure.

Si les participants au convoi funèbre se mutilent, le cadavre du roi est au contraire tout particulièrement honoré puisqu'on l'embaume : "Après avoir ouvert et nettoyé le ventre, on le remplit de souchet haché, d'encens, de graine de céleri et d'anis, puis on recoud[2]." Une telle opération est tout à fait surprenante et les plantes utilisées par les embaumeurs scythes ne reparaissent nulle part dans les *Histoires*, sauf l'encens, qui est employé par les spécialistes égyptiens de l'embaumement[3]. Quant au procédé employé, il "rappelle" le rituel du sacrifice à Isis au cours duquel le ventre de la victime est rempli d'*arómata*. Pourquoi ces plantes ? Elles font partie des *arómata* et sont donc réputées pour leur "bonne odeur"[4] ; elles ont donc la même fonction que les aromates que les Égyptiens glissent dans le ventre de la victime. Mais en outre, l'une d'entre elles, le céleri, apparaît en Grèce dans un contexte funéraire[5]. Ainsi les soldats de Timoléon, apercevant des mules transportant du céleri, estiment que c'est là un signe de mauvais augure, car "on a coutume de couronner de céleri les tombeaux des morts" ; il existe d'ailleurs un proverbe, disant que "celui qui est dangereusement malade n'a besoin que de céleri"[6].

1. *Recueil des inscriptions juridiques grecques*, 1re fasc., n° 2, p. 11 : "Les femmes qui seront allées à la cérémonie reviendront du monument avant les hommes... Dans la maison mortuaire, il n'entrera, après l'enlèvement du corps, d'autres femmes que celles qui sont souillées..."

2. HÉRODOTE, IV, 71.

3. *Ibid.*, II, 86. L'encens apparaît aussi en I, 183 ; II, 40 ; VI, 97.

4. K. LEMBACH, *Die Pflanzen bei Theokrit*, Heidelberg, 1970, pp. 35, 44.

5. J. MURR, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Groningue, 1969.

6. PLUTARQUE, *Vie de Timoléon*, 26 ; Timoléon répond que ça n'est pas du tout un signe inquiétant : le céleri ayant été employé pour les couronnes aux jeux isthmiques. Cf. aussi E. LEUTSCH et F.G. SCHNEIDEWIN, *Corpus Paroemiographorum graecorum*, II, p. 639.

Pline parle aussi du "céleri consacré aux repas funèbres"[1]. Si le rapport entre le céleri et la mort existe pour les Grecs, il n'en demeure pas moins que les Scythes, à l'intérieur de ce contexte, opèrent un déplacement considérable, puisqu'ils s'en servent pour embaumer le cadavre du roi.

Avant l'embaumement prend place une autre opération consistant à "enduire le cadavre de cire". Cette pratique, si elle est exceptionnelle, n'est pas unique : elle est en effet employée par les Perses qui "enduisent le cadavre avant de l'enfouir dans la terre"[2]. Elle est en outre attestée à Sparte dans un cas précis. Ainsi, la manière dont les Scythes préparent le cadavre de leur roi renvoie le lecteur du côté de l'Égypte, chez les Perses et enfin (hors du contexte des *Histoires*) vers Sparte, mais, chaque fois, avec certaines différences. La question ultime étant de savoir s'il est possible d'assigner un sens à ces écarts. Chez les Perses, il semble que tous les cadavres soient enduits de cire. L'embaumement est en Égypte un marché que l'on conclut contre un *misthós*[3] : il y a trois tarifs, et une momie possède même une certaine valeur, dans la mesure où il est possible, en caution d'une dette, d'engager la momie de son père[4]. Quant à la cité, elle refuse totalement l'embaumement : le cadavre est baigné, oint d'huile, habillé et paré par les plus proches parents, ou par les femmes de plus de soixante ans.

Le cadavre du roi est embarqué sur un char et, aux termes de cette longue *próthesis* inversée, va se dérouler la cérémonie funèbre proprement dite. L'horrible splendeur de cette scène muette offre peu de prises au commentaire : comment la recevait un auditeur grec ? La charge d'altérité, dont elle est porteuse, paraît maximale et au silence de la scène, qui se développe comme quelque film muet, ne pourrait répondre que l'étonnement, muet lui aussi, du "spectateur".

À Athènes, à l'occasion des funérailles publiques célébrées en l'honneur des soldats morts, la cérémonie est une célébration de la cité par la voix de l'orateur désigné. Nicole Loraux[1] a montré à quel point la belle mort, celle des *ándres agathoí*, marque l'expansion d'un dire sur un voir : la part de ce qui est à voir, au cours des funérailles, est en effet réduite au minimum et ce qui compte c'est le

1. Pline, *Histoire naturelle*, XX, 113.
2. Hérodote, I, 140.
3. *Ibid.*, II, 86.
4. *Ibid.*, II, 136.
5. N. Loraux, *L'Invention d'Athènes*, Paris-Berlin, 1980.

discours. Chez les Scythes, au contraire, personne ne dit quoi que ce soit, nulle parole autorisée ne donne le sens de cette mort, nul gémissement des sujets ne traduit l'amoindrissement de la communauté. Non, la dépouille promenée sur le char, est donnée en spectacle, tout comme le cadavre du Perse Masistios, également promené sur un char, est dit "digne d'être vu"[1]. Pourquoi ce silence ? On peut l'expliquer par le nomadisme. En effet à la *pólis*, représentant la plénitude de la *koinōnía*, ayant forgé une parole de part en part politique pour se dire et se faire mémoire d'elle-même, s'opposent les nomades qui ne sont qu'à peine une "communauté" : que pourraient-ils dire, mémoriser ou célébrer ?

Mais la situation est probablement plus complexe. Les Scythes en effet, bien qu'ils n'élèvent pas la voix et qu'ils n'articulent aucune parole, parlent, mais ils parlent à leur façon, sur leur corps et par leur corps. En se mutilant, ils inscrivent sur leur corps la loi scythe et font de leur corps la célébration et l'oraison funèbre du roi mort. Par les cicatrices qu'il portera, leur corps deviendra mémoire[2]. De plus, ces mutilations ne sont pas débordement de violence laissée au hasard, elles font au contraire partie du cérémonial funéraire : on doit les accomplir au moment où l'on reçoit le cadavre et les lieux du corps où elles doivent s'inscrire sont précisés (tête, bras, main gauche). En outre, obéir à cette étiquette, c'est reconnaître le pouvoir du roi, mais aussi se reconnaître comme Scythe : "La meilleure manière de s'attester à soi-même et d'attester à autrui qu'on fait partie du même groupe, c'est de s'imprimer sur le corps une même marque distinctive[3]." Le visible dit votre appartenance. Chaque corps ainsi marqué dessine le "blason" des rois scythes. En Grèce, ce sont les esclaves publics qui sont marqués aux armoiries de la cité[4] ; la royauté n'est-ce pas finalement, pour un Grec, ce qui empêche toute parole orale ou écrite ? Les Scythes ne peuvent donc parler que par leur corps, et encore, à condition de dire qu'ils sont des sujets.

À la mutilation des sujets fait pendant l'embaumement du roi. Les deux opérations ne se comprennent en effet pleinement que l'une par rapport à l'autre : à l'abaissement des uns répond l'exaltation de l'autre. Le lot du mort, c'est de devenir un "beau" mort (on remplace les viscères par des aromates et la cire empêche la décomposition),

1. HÉRODOTE, IX, 25.
2. P. CLASTRES, *La Société contre l'État*, Paris, 1974, pp. 5, 152 sq.
3. É. DURKHEIM, *op. cit.*, p. 333.
4. P. DUCREY, *Le Traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 215.

le lot des sujets, c'est l'*aikía*, les sévices sur eux-mêmes, la dégradation de leur corps. La cité, au contraire, interdit également la mutilation qui lui fait horreur et l'embaumement qui lui répugne, comme deux conduites marquées par l'*húbris*, et c'est le discours de l'orateur qui fait de la mort des citoyens une belle mort.

Les Scythes forment donc une communauté dont les marques qu'ils s'infligent sont comme l'emblème, mais il est curieux de noter que, peut-être, ils ne constituent jamais autant une communauté qu'au moment de la mort du roi et que le roi n'est peut-être jamais autant roi qu'une fois mort. Durkheim et d'autres ont montré que les cérémonies de deuil sont les moyens, pour la collectivité, de manifester qu'elle n'est pas entamée, qu'elle va même sortir renforcée de l'épreuve. Mais les Scythes, eux, semblent n'exister vraiment comme communauté qu'au moment des funérailles : l'avancée du cadavre sur son char, suivi par le long cortège des mutilés qui, à chaque étape, s'allonge, en marque la constitution véritable. Jusque-là, ils ne sont que des bandes de nomades. Le texte transcrit d'ailleurs ce changement quand il précise qu'une fois la cérémonie accomplie, "*tous* travaillent à élever un grand tertre, rivalisant avec zèle pour qu'il soit le plus grand possible"[1] ; à cet instant ils forment une collectivité et peut donc apparaître, entre les groupes qui la constituent, quelque chose comme de l'émulation.

Le *sêma* royal, là-bas sur les *éschata*, représente le territoire scythe et en figure le centre ; il devient donc point de référence spatial, mais il devient aussi, curieusement, une sorte de point de référence temporel et d'origine du temps. C'est en effet "au bout d'un an" *(eniautoû)* qu'il faut accomplir la seconde cérémonie. Au contraire, entre la mort du roi et les funérailles, il a pu s'écouler aussi bien deux mois que six, rien n'était fixé ; plus exactement, le temps n'entrait pas dans un comput ; désormais, les Scythes disposent d'une référence temporelle.

Une fois mort, le roi se trouve en outre pourvu d'une véritable maison : on lui aménage un vaste espace et on le dote d'une domesticité nombreuse, qui fait penser à la maison du Grand Roi. Le récit va dès lors mettre l'accent sur la fixité : pour construire l'espèce de baldaquin végétal, disposé au-dessus du cadavre, on "fiche en terre" des lances. Pour "dresser" la ronde macabre autour du tombeau, comme on dresse un monument, on "fixe" en terre des pieux, qui

1. HÉRODOTE, IV, 71.

vont servir à supporter les chevaux empaillés que l'on prend, en outre, bien soin d'attacher à un piquet.

Vivant, le roi parcourt la Scythie à cheval, mort, il accomplit son dernier voyage, le plus long, sur un char ; une fois enterré, c'en est fini : les chevaux sont empaillés et les chars démontés. Car pour installer le cercle des cavaliers, on utilise des roues, qui ne peuvent être que des roues de chars ; on les coupe en deux, par le milieu et on les dispose à plat[1], puis on s'en sert comme supports pour les chevaux. Le char est donc désarticulé et son "principe" de mobilité, les roues, se trouve transmué en son contraire, en instrument de l'immobilité. Les voyages sont donc bien finis et c'en est fait du nomadisme : vivant, le roi était centre mobile, mort, il devient centre figé, mais excentrique d'une ronde, elle-même immobile.

Cette description des funérailles, aussi insaisissable soit-elle, met toutefois en œuvre un certain nombre d'écarts par rapport aux pratiques grecques. Ainsi il est défendu par Solon d'"enterrer avec le défunt plus de trois habits"[2] ; la loi de Iulis précise que les trois linceuls ne doivent pas valoir plus de cent drachmes et fixe les quantités de vin et d'huile (trois conges) dont on est autorisé à faire usage. Quand on met, en regard de ces prescriptions, la profusion du mobilier funéraire scythe, on ne peut donc que relever l'écart[3]. Écart aussi dans la taille des monuments : les tertres de l'époque classique et même archaïque sont bien loin de cet ensemble édifié pour les rois ; écart également dans la nature des constructions : le monument scythe est construit à l'aide de matériaux naturels, puisque outre la terre, sont utilisés un lit de feuilles, des lances de bois, des poutres, une claie de roseaux, alors que les tombes grecques sont construites avec des pierres, des briques, éventuellement du plâtre et forment une véritable construction[4]. Mais l'écart le plus grand s'inscrit dans les actions accomplies sur les tombes.

Les Scythes étranglent *(apopnígei)* une concubine, l'échanson, un palefrenier, un cuisinier, un valet, un porteur de messages, des chevaux, bref l'entourage normal d'un roi barbare. L'étranglement est, en premier lieu, une pratique non grecque d'exécution, ou de meur-

1. Hérodote, IV, 72.
2. Plutarque, *Vie de Solon*, 21.
3. La différence de statut social ne suffit pas à rendre compte de l'écart ; on est renvoyé vers les funérailles aristocratiques contre lesquelles la cité a voulu se prémunir.
4. D. Kurtz, J. Boardman, *op. cit.*, p. 79 sq., 105 sq.

tre[1] : se marque donc une différence. Mais en plus, en Scythie, étrangler est le mode normal de sacrifier[2]. L'action qu'accomplissent les Scythes sur la tombe de leur roi est donc un sacrifice : étrangler ces personnes correspond, dans la cité, à la prescription de Solon interdisant de sacrifier un bœuf aux morts[3], ou à celle de Iulis stipulant que "pour le sacrifice, on se conformera à l'usage des ancêtres". La distance entre les deux pratiques se trouve alors maximale : à l'interdiction du sacrifice du bœuf, répond un sacrifice humain. Il faut remonter jusqu'à l'épopée, c'est-à-dire vers un passé lointain, pour retrouver un sacrifice humain sur un bûcher ; c'est, bien sûr, Achille, qui sacrifie (mais en les égorgeant) douze Troyens en l'honneur de Patrocle[4], à quoi il ajoute quatre cavales et deux chiens familiers.

Vient ensuite la deuxième phase, la plus énigmatique d'une certaine façon : la cérémonie du bout de l'an. Il s'agit d'un immense sacrifice (puisqu'on étrangle cinquante personnes), auquel s'ajoute une mise en scène qui, pour nous, relèverait plutôt de la description fantastique ; les sacrifiés appartiennent encore à la maison du roi[5]. On retrouve, dans ce contexte funéraire, l'image du cercle, évoqué plus haut : le *sēma* royal est au centre du cercle que forment les cinquante serviteurs, ronde macabre de personnages empaillés.

Après la cérémonie funèbre intervient, comme il est normal, le rituel de la purification[6] ; mais si un tel rite est attendu, la manière dont il s'effectue l'est beaucoup moins. Toutefois, l'aspect énigmatique de ces bains de vapeur tombe en partie, dès lors que l'on repère que l'armature en est constituée par l'opposition entre l'eau d'un côté et le feu et la fumée de l'autre. Le chapitre tourne en effet autour de l'expression *antì loutroû* : cette purification leur tient lieu de bain,

1. Apriès est étranglé par les Égyptiens (II, 169). Les Babyloniens étouffent les femmes (III, 150). Les Scythes étranglent l'animal sacrifié (IV, 60). Arkésilas, fils de Battos I, est étranglé par son frère (IV, 160).
Cf. L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 302 "sur l'exécution capitale".
2. HÉRODOTE, IV, 60.
3. PLUTARQUE, *Vie de Solon*, 21.
4. HOMÈRE, *Iliade*, XXIII, 175. Dans les deux cas il s'agit de plaire au mort : que l'on sacrifie ses amis ou ses ennemis, c'est la même fonction.
5. Ce sont des Scythes de naissance ; sont domestiques du roi ceux à qui lui-même en donne l'ordre, les Scythes n'ont pas de domestiques achetés *(argurṓnētoi therápontes)*. Cette incidente sur l'esclavage est intéressante, car elle montre que, pour Hérodote, un esclave, normalement, s'achète et n'est pas *eggenés*.
6. HÉRODOTE, IV, 73-75.

mais est aussi le contraire d'un bain. Pour certains, comme Meuli[1], cette cérémonie relève des procédures d'extase : le chanvre est du haschisch, et l'on retrouve ainsi le chamanisme.

En Grèce l'eau intervient continuellement dans les rites funéraires et notamment, après l'enterrement, pour la purification. Ainsi la loi de Iulis prévoit que "ceux qui seront souillés se laveront tout le corps à grande eau et seront purs" ; il en va de même à Athènes[2].

Mais cette opposition entre l'eau et le feu-fumée ne permet pas de rendre compte de ce que font les femmes scythes, qui, pour la première fois, sont distinguées. Elles s'enduisent le visage et le corps d'une pâte végétale qu'elles fabriquent en utilisant de l'eau. On peut, pour régler la question, écrire, comme Legrand, qu'Hérodote mélange ici rites funéraires et soins de la toilette[3] ; les femmes, après cette opération, sont toutefois dites pures *(katharai)*[4] ; en outre, on peut s'interroger sur les ingrédients employés pour la fabrication : elles "râpent sur une pierre rugueuse, en y versant de l'eau, du bois de cyprès, de cèdre, d'arbre à encens". Voilà qui est tout à fait étonnant si l'on se souvient que la Scythie est complètement dépourvue de bois, sauf dans la région appelée Hylaia ; quant à la présence de l'encens, elle est encore plus surprenante : l'encens vient en effet du pays des aromates, c'est-à-dire de l'Arabie, qui est le "seul pays" du monde à produire l'encens, la myrrhe, la cannelle, la cinnamome et le ladanum[5] ; de ce pays qui est cuit et recuit par le soleil, alors que la Scythie est le pays du froid. Cette pâte, composée de bois précieux, offre la caractéristique essentielle des aromates : la "bonne odeur"[6]. Le cyprès est parfois reconnu pour sa "bonne odeur"[7] ; il peut en aller de même pour le cèdre[8]. L'ensemble de cette cérémonie de purification s'insère donc dans un contexte aromatique : du côté des hommes, il y a la fumée quasi aromatique que dégage le chanvre en brûlant (mais quelle communication instaure-t-il ?) ; chez les femmes, la pâte est composée de bois aromatiques.

Un dernier trait enfin marque le caractère étrange de cette céré-

1. K. MEULI, "Scythica", *Hermès*, 70, 1935, p. 122.
2. Scholie *Nuées*, 838.
3. LEGRAND, n. 4 au chap. 73.
4. *Katharaì kaì lampraí* ; on ne peut toutefois exclure complètement le sens de pureté.
5. HÉRODOTE, III, 107.
6. *Ibid.*, IV, 75.
7. HOMÈRE, *Odyssée*, V, 64 ; *R.E.*, article "Kypressus", notamment valeurs funéraires.
8. THÉOCRITE, *Épigrammes*, VIII, 4.

monie : lorsque les Scythes sont dans cette espèce d'"étuve", il est dit qu'"ils se réjouissent et qu'ils poussent des hurlements"[1] *(agámenoi ōrúontai)* ; il y a là une sorte d'alliance de mots. Hérodote n'emploie qu'une fois *ōrúontai*, à propos de gens, habitant le centre de la Perse et qui, pour se plaindre au Grand Roi, "poussent de grands cris"[2]. Mais, généralement, le verbe s'applique aux animaux (le chien, le loup), et plutôt aux animaux sauvages. Les commentateurs ont souvent proposé de le corriger, notamment à cause de la présence de *agámenoi* ; et Meuli y voit un indice de plus du caractère envoûtant de la cérémonie[3]. En tout cas, ce mot échappe au vocabulaire normal de la purification et il doit donc surprendre, sans oublier toutefois qu'Hérodote a écrit à plusieurs reprises que les Scythes vivaient sur des *éthea*, avaient un "gîte".

On a donc une scène de purification qui procède sans eau, et c'est là la différence fondamentale ; cette scène, en outre, (au moins du côté féminin) se développe dans un contexte nettement aromatique. Pour pouvoir préciser le sens de ces écarts, il faudrait d'autres scènes du même type.

*Les rois spartiates.*

Les funérailles grandioses et, à bien des égards, uniques des rois scythes conduisent, à plusieurs reprises, du côté de Sparte. Il vaut donc la peine de se demander si les funérailles des rois spartiates ne sont pas du côté de la mort de l'autre, montrant ainsi que le partage peut se faire en Grèce même[4].

Lorsque Hérodote aborde cette question, il opère explicitement un certain nombre de rapprochements qui indiquent, sans aucun doute possible, le contexte dans lequel il situe ces cérémonies : "Les coutumes des Lacédémoniens, lors de la mort de leur roi, sont les mêmes que celles des Barbares d'Asie[5]." Un peu plus loin[6], il note une ressemblance avec les habitudes perses : le nouveau roi remet les

1. HÉRODOTE, IV, 75.
2. *Ibid.*, III, 117.
3. MEULI, *op. cit.*, p. 125.
4. Sur la différence entre les funérailles athéniennes et spartiates, cf. N. LORAUX, *op. cit.*
5. HÉRODOTE, VI, 58.
6. *Ibid.*, VI, 59.

dettes, tout comme le nouveau Grand Roi fait remise du tribut aux villes. De plus, tout de suite après le passage sur les funérailles, il introduit un nouveau développement par ces mots : "Les Lacédémoniens s'accordent *aussi* avec les Égyptiens en ceci..."[1] ; le *kaì táde* montre donc bien que les Égyptiens font, en ce qui concerne les funérailles, partie de la même configuration. Aux Barbares d'Asie, aux Perses, aux Égyptiens, on peut encore ajouter les Scythes : les Spartiates se trouvent donc dans une compagnie pour le moins chargée d'altérité.

En ce qui concerne le traitement du cadavre, Hérodote ne dit rien de précis, sinon qu'il y a une *ekphorá* sur un lit de parade, sinon aussi qu'il faut qu'il y ait un cadavre à montrer, vrai ou faux : en effet "si un roi a péri à la guerre, ils fabriquent de lui un simulacre, un *eídōlon*. L'importance du cadavre du roi se marque aussi par cette règle qui prévoit de rapatrier la dépouille d'un roi mort à l'étranger. Plutarque explique en effet que "les Lacédémoniens ont coutume, lorsqu'un des leurs meurt à l'étranger, de célébrer ses funérailles sur place et de l'y laisser, sauf pour les rois, dont on ramène le corps au pays"[2]. Comment le ramène-t-on ? Précisément en pratiquant une sorte d'embaumement, à l'aide de miel ou de cire. Ainsi Agésilas, revenant d'Égypte, mourut en route, aussi "son corps, mis dans du miel, fut ramené à Sparte pour y être enterré"[3]. Selon Plutarque, les Spartiates, n'ayant pas de miel, enduisirent en fait son cadavre de cire"[4]. On connaît aussi l'exemple du roi Agésipolis, ramené de Chalcidique dans du miel[5]. Cet usage de la cire ou du miel nous conduit donc vers les Perses et les Scythes et cet embaumement, même temporaire, est le seul exemple que nous connaissions en Grèce.

Qui participe aux funérailles ? Quand le roi meurt, des cavaliers parcourent toute la Laconie en annonçant la nouvelle *(periaggélousi)* ; dans la ville, des femmes circulent *(perioûsai)* en frappant sur des chaudrons ; deux personnes libres par maison (un homme et une femme) doivent prendre sur elles la souillure du deuil *(katamiaínesthai)* ; des périèques doivent se rendre aux funérailles, mais aussi des hilotes. Tyrtée disait déjà à propos des hilotes : "Eux et leurs com-

1. Hérodote, VI, 60.
2. Plutarque, *Vie d'Agésilas*, XL, 4.
3. Diodore, XV, 93, 6.
4. Plutarque, *ibid.* ; C. Nepos, *Agésilas*, VIII, 7.
5. Xénophon, *Helléniques*, V, 3, 19.

pagnes, ils doivent pleurer leurs maîtres, chaque fois que les frappe le destin sinistre de la mort[1]." Autre élément singulier relevé par Hérodote : il règne à l'occasion des funérailles une grande promiscuité, puisque hommes et femmes sont "mêlés" *(súmmiga)*. Une telle coutume va totalement à l'encontre de la législation habituelle, que l'on prenne les lois de Solon, celle de Iulis, ou encore les dispositions prévues par Platon dans *Les Lois*[2] : les hommes et les femmes sont séparés.

Ces funérailles ont également un caractère despotique : elles sont réglées par la contrainte. Il est "nécessaire" *(anágkē)*, il "faut" *(dei)*, "sous peine de pénalités graves" que des gens, en nombre déterminé et représentant l'ensemble des sujets, se rassemblent à Sparte. Les cavaliers parcourent la Laconie, des femmes font le tour de la ville et, de toutes parts, viennent des gens. Une scholie à Pindare donne un autre exemple, allant dans le même sens, à propos, non plus des Spartiates, mais des Corinthiens : jadis on força les Mégariens, alors assujettis à Corinthe, à venir dans cette ville assister aux funérailles d'un roi Bacchiade[3]. Les mouvements occasionnés par ces cérémonies funéraires confirment tout à fait l'inversion spatiale que représente le *nomos* scythe de la *próthesis* inversée. Au contraire à Sparte, ou à Corinthe, le roi est ce point fixe et central autour duquel on se rassemble et non ce point mobile qui fait le tour de ses sujets.

Pour appeler au deuil, les femmes "frappent des chaudrons", de même en Égypte, lorsqu'ils se rendent à Boubastis, pour célébrer Artémis, hommes et femmes, mêlés ensemble dans les barques qui les emmènent, "frappent dans leurs mains"[4]. Quand commence la cérémonie funèbre, probablement sur l'agora spartiate, les participants "poussent des gémissements infinis" *(oimogeî diachréontai aplétoi)*. *Oimogé* est plutôt un mot du registre tragique, mais, chaque fois qu'Hérodote l'emploie, il s'applique aux Perses. Les Perses poussent des gémissements infinis, lorsque Cambyse est malade[5] ; quand, à Suse, ils apprennent la nouvelle de la défaite de Salamine, ils poussent des "gémissements infinis"[6] ; enfin, lors de la mort de Masistios, ils se coupent cheveux et barbe, rasent la crinière de leurs

1. Tyrtée, fr. 5 Diehl.
2. Platon, *Lois*, XII, 958 *d* sq.
3. Scholie Pindare, *Néméennes*, VII, 155.
4. Hérodote, II, 60.
5. *Ibid.*, III, 66.
6. *Ibid.*, VIII, 99.

chevaux et poussent des "gémissements infinis"[1]. On est donc dans un contexte non grec et il est intéressant de voir, sur ce point, s'esquisser un rapprochement entre les Spartiates et les Perses.

Ces gémissements réglementaires s'opposent, bien entendu, à ce que prévoient les législations des autres cités et, notamment, les lois d'Athènes, qui, depuis Solon, ont interdit le chant funèbre *(thrênos)*, ou en ont codifié l'usage, par exemple, en le réservant aux femmes[2]. Pour retrouver les longs sanglots dont on se "rassasie", il faut retourner jusqu'à l'épopée. Les Scythes, on s'en souvient, ignorent le *thrênos* et les funérailles sont un pur spectacle, un pur voir, sans qu'intervienne à aucun moment le moindre dire. Les funérailles des rois spartiates sont, elles aussi, du côté du spectacle et du voir, avec toutefois l'intervention d'un dire, presque inarticulé, à savoir ces "gémissements infinis", qui sont requis des participants. Si, à côté de ces deux cérémonies, on évoque à nouveau, pour un instant, l'enterrement des soldats athéniens morts à la guerre, on a au contraire une cérémonie où le dire passe au premier plan et où le voir est réduit au minimum : on expose, non pas les cadavres, mais les ossements, et cette *próthesis* se fait probablement par tribu et non pas individuellement[3] ; ce qui compte désormais c'est la voix de l'orateur, lui-même voix de la cité. Le rapprochement entre ces trois cérémonies suggère une équivalence fonctionnelle entre l'oraison funèbre à Athènes, les gémissements à Sparte et la *próthesis* inversée en Scythie ; mais c'est précisément dans la distance entre ces trois manifestations (du voir au dire, du maximum de *koinônía* à son minimum) que s'inscrit la différence entre ces trois sociétés.

Les Lacédémoniens (Spartiates, périèques, hilotes, hommes et femmes confondus) "gémissent" mais aussi se "frappent le front avec violence". Une fois encore, une telle pratique, s'opposant à la législation solonienne, nous renvoie vers l'univers non grec, où il est courant de se frapper ou de se déchirer le visage à l'occasion de cérémonies funèbres. Chez les Scythes, mutilation et embaumement vont de pair et se mutiler, c'est se reconnaître et se faire reconnaître comme Scythe. À Athènes, on ne trouve ni l'une ni l'autre de ces pratiques et c'est la cité qui, par la bouche de l'orateur désigné, se célèbre elle-même en reconnaissant les morts comme dignes d'elle. Sparte présente un état intermédiaire : ni embaumement systémati-

1. HÉRODOTE, IX, 24.
2. Sur cette question du *thrênos*, voir en dernier lieu N. LORAUX, *op. cit.* ; POLLUX, VI, 202.
3. THUCYDIDE, II, 34.

que, ni mutilation véritable, mais la cité choisit un certain nombre de délégués au deuil, qui manifestent ainsi leur appartenance à la collectivité lacédémonienne et reconnaissent une certaine dépendance par rapport au roi.

Au travers des gémissements, les Lacédémoniens disent toutefois que le roi qui vient de mourir "était le meilleur", et ce à chaque fois. Le seul dire articulé que produit la cité n'est en fin de compte qu'une formule, toujours la même, qu'il faut prononcer, qui n'a aucun sens puisqu'on la débite à chaque enterrement royal. En tout cas, et c'est encore une différence par rapport à l'oraison funèbre, ce qu'on célèbre c'est le roi, ou plutôt la royauté comme institution, la monarchie héréditaire, et non la cité[1]. Cette formule est en outre excessive, comme cela apparaît si on la rapproche de la loi de Solon qui "défend de dire du mal des morts"[2]. Entre ne pas dire du mal et dire que le mort était le meilleur des rois, il y a une marge que précisément les Spartiates n'hésitent pas à franchir.

Pour compléter l'examen de ces funérailles spartiates, présentant à la fois des ressemblances et des différences avec celles des rois scythes, reste la question de l'emplacement des tombeaux. Le roi spartiate, étant ce point fixe autour duquel on se rassemble, il ne sera pas surprenant de le voir enterré à l'intérieur de la cité ; de plus Sparte, contrairement aux autres cités grecques, enterre volontiers à l'intérieur. Si l'on en croit Pausanias, les Eurypontides ont leur tombeau au bout de la voie Alphétais, qui part de l'agora et les Agiades sont logés à l'ouest de l'agora.

S'il y a deux côtés de la mort, la mort des rois spartiates est plutôt du côté de la mort de l'autre et Hérodote en marque l'altérité en l'inscrivant dans l'espace : il rapproche ces funérailles des pratiques des barbares d'Asie en général, des Perses, voire des Égyptiens ; à cette liste nous pouvons assurément ajouter les Scythes. Au IV^e^ siècle Xénophon, rencontrant cette altérité, la traitera très différemment : au lieu de la traduire, si je puis dire, "horizontalement", il la transcrira "verticalement" ; il écrira en effet que les rois spartiates, à leur mort, "sont honorés non comme des hommes, mais comme des héros"[3]. Indice, parmi d'autres, que la figure du roi a changé.

1. M.I. FINLEY, "Sparta", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 143 sq.

2. PLUTARQUE, *Solon*, XXI, 1 ; DÉMOSTHÈNE, *Contre Leptine*, 104 ; *Contre Boetos*, II, 49.

3. XÉNOPHON, *République des Lacédémoniens*, XV, 9 et *Helléniques*, III, 31 : *ouk hôs anthrôpous, all' hôs héroas toûs Lakedaimoniôn Basileîs protetimékasin* ; ou à propos d'Agis *étuche semnotéras è kat' ánthrôpon taphês.*

## LE CHEF VEUT DES TÊTES

Les Scythes apparaissent, pour la première fois dans les *Histoires*, sous les traits de maîtres de chasse chez Kyaxare ; quand Darius envahit la Scythie, ils mènent contre lui une guerre où ils sont, tour à tour, gibier et chasseur et préfèrent finalement poursuivre un lièvre plutôt que de lui livrer bataille. La guerre n'est donc pour eux que la continuation de la chasse, en employant les mêmes moyens[1].

### *La chasse aux têtes.*

Mais quand on lit les chapitres consacrés aux usages de la guerre[2], l'image se modifie sensiblement. Les Scythes en effet ne sont plus ces pasteurs qui, tout à la fois, chassent et se battent, mais ils apparaissent comme des "êtres pour la guerre" ; et si la guerre demeure une chasse, elle est une chasse à l'homme et, plus précisément, une chasse aux têtes. "De tous ceux qu'il tue sur le champ de bataille, le guerrier présente les têtes au roi ; car ce n'est que s'il présente une tête qu'il a part au butin qui est fait ; s'il n'en présente pas il n'y a point part. Ces têtes sont écorchées de la manière suivante : le Scythe pratique une incision circulaire contournant les oreilles, saisit la peau et l'arrache du crâne en secouant ; il racle ensuite la chair avec une côte de bœuf, pétrit la peau dans ses mains, et, quand il l'a assouplie, en fait un essuie-mains ; il l'attache aux rênes du cheval qu'il monte et s'en glorifie[3]..." On décapite, on scalpe, on tanne.

Qui, dans les *Histoires*, hormis les Scythes, pratique la décapitation ? Je laisserai de côté, pour l'instant[4], la décapitation comme mode d'exécution et comme châtiment, c'est-à-dire comme forme

1. HÉRODOTE, I, 73.
2. *Ibid.*, IV, 64-66.
3. *Ibid.*, IV, 64.
4. Cf. *infra*, p. 338.

d'exercice du pouvoir, pour ne retenir que la décapitation effectuée sur un cadavre. Les Taures coupent la tête de leurs ennemis, l'emportent chez eux et la fixent sur une perche au-dessus de leur habitation[1]. Quand les sept conjurés pénètrent dans le palais pour tuer Smerdis, l'usurpateur, ils tuent les mages et leur coupent la tête[2]. Artaphernès et Harpage crucifient Histiée de Milet, puis ils lui coupent la tête qu'ils envoient à Darius[3]. Après les Thermopyles, Xerxès, passant au milieu des cadavres, fait couper la tête de Léonidas et ordonne qu'on la "fixe" à un pieu[4] ; le verbe employé *(anastaurôsai)* est le même que celui qui désigne la coutume des Taures. Un dernier exemple est donné par les gens d'Amathonte, cité de Chypre. Onésilos avait pris l'initiative d'une révolte contre le Grand Roi ; les gens d'Amathonte refusant de se joindre à lui, il avait assiégé, en vain, leur ville. Une fois la révolte écrasée par les Perses et Onésilos tué, les gens d'Amathonte lui coupent la tête et la suspendent au-dessus de leur porte. Vengeance et dérision : la ville serait désormais "protégée" par celui qui n'avait pu s'en emparer. Mais, poursuit Hérodote[5], "cette tête était ainsi suspendue et déjà vide, quand un essaim d'abeilles y entra et l'emplit de rayons de miel. À la suite d'un tel incident, les gens d'Amathonte ayant consulté l'oracle au sujet de la tête, il leur fut répondu de la descendre et de l'ensevelir, et d'offrir chaque année des sacrifices à Onésilos comme à un héros ; que s'ils le faisaient, ils s'en trouveraient mieux. Ils le firent donc, et le faisaient encore de mon temps". L'intervention des abeilles condamne donc cette pratique et la voix de l'oracle va faire passer Onésilos de l'excès d'infamie au maximum d'honneur : sa tête, traitée comme si elle était la totalité de son cadavre, est ensevelie et il reçoit un statut équivalent à celui de héros, donc de protecteur de la cité[6].

Quant aux Perses, s'ils se livrent parfois à cet acte, ce n'est pas pratique courante. Hérodote précise en effet, à propos du traitement infligé à Léonidas, qu'il y voit une preuve de la colère de Xerxès à son égard, car les Perses sont ordinairement "des hommes que je connais, ceux qui honorent le plus les guerriers courageux". Bien

1. HÉRODOTE, IV, 103. Ils disent qu'ils ont ainsi des "gardiens" qui veillent sur leur maison. L'usage est donc différent de celui des Scythes.
2. *Ibid.*, III, 79.
3. *Ibid.*, VI, 30.
4. *Ibid.*, VII, 238.
5. *Ibid.*, V, 114.
6. Cf. *supra*, pp. 150-153.

évidemment, Hérodote condamne totalement cet acte en disant que Xerxès a "outragé" le cadavre, ou plus fortement "lui a fait subir un traitement contraire au *nomos*" *(parenómese)*[1]. Au total, de vrais coupeurs de têtes, il n'y a donc que les Taures et les Scythes.

Coupeurs de têtes ils le sont, mais ils sont peut-être encore plus connus comme gens pratiquant le scalp. On trouve en effet un verbe *skuthízō*, avec ses composés *aposkuthízō* et *periskuthízō* qui signifient, notamment, "scalper"[2]. *Aposkuthizeîv* est glosé par la *Souda* et par Étienne de Byzance, "découper et retirer la peau du crâne avec les cheveux" ; mais il peut vouloir dire aussi "raser complètement" ; ainsi Hécube, s'adressant à Hélène, lui dit : "C'est humiliée, vêtue de haillons, tremblante d'effroi, la tête rasée à la scythe que tu devrais venir ici"[3] ; de même, chez Athénée, couper les cheveux de quelqu'un afin de l'outrager se dit *aposkuthizeîn*[4]. Strabon parle d'une peuplade thrace, les Saraparae — ce qui signifierait à peu près "coupeurs de têtes —, qui sont des montagnards sauvages "pratiquant le scalp et la décapitation" *(periskuthistès kaì apokephalistés)*[5].

Avec le scalp, le Scythe fait une espèce de "serviette", *(cheirómaktron)*, le mot désigne l'essuie-mains[6] ; le scalp, après avoir été travaillé, devient donc une sorte d'essuie-mains et les Scythes semblent avoir été réputés pour cette activité, puisque devait exister l'expression *skuthistì cheirómaktron* ; on la trouve en effet dans un fragment de Sophocle, *skuthistì cheirómaktron ekkekarménos* (ou *ekdedarménos*), "la tête rasée (ou scalpée) pour faire une serviette à la façon scythe "[7]. Hesychius la reprend et l'explique en renvoyant à l'habitude qu'avaient les Scythes de scalper leurs prisonniers[8]. Ces usages de la langue dont, comme les morceaux échoués d'épaves sur la grève, on retrouve des bribes dans les colonnes des lexicographes,

1. Hérodote, VII, 238. Il faut bien entendu rapprocher ce passage de IX, 78 où Pausanias refuse de faire empaler (crucifier) le cadavre de Mardonios comme le lui propose Lampon, pour venger Léonidas : "Une telle conduite convient à des Barbares plutôt qu'à des Grecs ; et à eux-mêmes nous en faisons reproche."

2. Le simple *skuthízō* (tardif) signifie : "boire avec excès", "raser" (Euripide, *Électre*, 241, "Et ma tête rasée à la façon des Scythes..."), en signe de deuil (*Epigrammata graeca*, 790-798) et "parler scythe".

3. Euripide, *Les Troyennes*, 1026.

4. Athénée, XII, 524 *f.*

5. Strabon, XI, 14, 14.

6. Aristophane, I, 521, Kock ; Xénophon, *Cyropédie*, I, 3, 5.

7. *Tragicorum Graecorum fragmenta*[2], 432 = Athénée, IX, 410 *c.*

8. *Lexicon*, s.v. *Skuthistì cheirómaktron ; oi Skúthai tôn lambanomenôn (polemíōn) ôn tàs kephalàs ekdérontes* [*êsan*] *antì cheirómaktron echrônto.*

témoignent donc que la réputation des Scythes comme "scalpeurs" était solidement établie.

A. Reinach a rassemblé les textes classiques qui renseignent sur cette pratique des têtes coupées chez les Celtes et "les peuples voisins ou apparentés". Elle est attestée chez les Germains, puis chez les Alamans, chez les Daces, en Ibérie, en Scythie (il donne le chapitre d'Hérodote), et, bien sûr, en Gaule[1] où l'on a deux témoignages, l'un de Diodore, l'autre de Strabon, qui tous deux résument Posidonius d'Apamée qui avait voyagé en Gaule, au moment de la conquête romaine. Ces quelques lignes de Diodore permettent d'illustrer les habitudes des Gaulois, mais marquent également des différences entre les Gaulois et les Scythes[2]. "Aux ennemis tombés, ils coupent la tête et l'attachent au cou de leurs chevaux. Quant aux dépouilles maculées de sang, ils les remettent à leurs écuyers et les emportent en butin en exécutant une marche triomphale et chantant un hymne de victoire ; pour les trophées, ils les clouent à leurs maisons comme on le fait à l'égard de certains animaux tués à la chasse. Pour les têtes des ennemis les plus illustres, ils les embaument soigneusement avec de l'huile de cèdre et les conservent dans une caisse."

Outre la fabrication de serviettes, les Scythes, décidément industrieux, savent utiliser les crânes pour en faire des coupes à boire. Ce traitement de choix est réservé aux têtes de leurs "pires ennemis" ; voici les secrets du métier : "Ils détachent à la scie le crâne jusqu'au-dessous des sourcils et le nettoient ; chez les pauvres on se contente de l'envelopper extérieurement d'un cuir de bœuf non tanné, et on l'emploie tel quel ; chez les riches non seulement on l'enveloppe de cuir, mais à l'intérieur on le dore ; et c'est ainsi traité qu'on l'emploie comme un verre à boire. Ils en font autant des crânes de leurs proches, s'il y a entre eux des différends et que l'un a triomphé de son adversaire devant le roi[3]." On trouve un écho de cette spécialité

1. A. Reinach, "Les têtes coupées et les trophées en Gaule, *Revue celtique*, 1913, pp. 38-60; F. Benoît, " Le sanctuaire aux 'esprits' d'Entremont ", *Cahiers ligures de préhistoire et d'archéologie*, 4, 1955, pp. 38-70.

2. Par exemple, pour désigner les têtes, Diodore emploie le mot *akrothinion*, signifiant "prémices" — exactement le haut du tas des dépouilles — et ces prémices sont fixées par les Gaulois au portail de leur maison, alors qu'en Scythie, la tête est apportée au roi.

3. Hérodote, IV, 65. Hérodote n'explique pas du tout pourquoi ce traitement est réservé aux pires ennemis et aux parents (qui sont donc susceptibles d'appartenir à la catégorie pire ennemi). On notera aussi la manière dont, dans la société scythe, se traduit la différence riche/pauvre. Les Scythes sont les seuls à boire dans des crânes ; les Issédons (IV, 26) conservent la tête de leurs parents morts : ils la nettoient,

chez Strabon, citant Apollodore et Ératosthène : le Pont s'appelait en effet *Axenos* à cause de ses tempêtes et à cause de la cruauté des tribus installées à proximité et, notamment, des Scythes, qui "sacrifient les étrangers, mangent de la chair humaine et boivent dans des crânes[1]." De même Pline parle d'Anthropophages, vivant à dix jours de marche au nord du Borysthène, et buvant dans des crânes humains dont ils portent le cuir chevelu en guise de serviette, sur le devant de la poitrine"[2] ; on retrouve là le portrait de ces vaillants artisans.

Hérodote leur reconnaît encore une spécialité dans le traitement du cadavre de leur ennemi, que la tradition ne semble pas avoir reprise. Avec les peaux des têtes cousues ensemble, ils se font des manteaux *(chlaínas)* qui sont "comme des capes de bergers"[3]. Ils pratiquent en outre l'écorchement[4] : "Ils arrachent la peau de la main droite, avec les ongles, et en font des couvercles pour leur carquois", mais aussi "beaucoup écorchent même des hommes tout entiers, étendent les peaux sur les morceaux de bois et les promènent à cheval"[5]. Quelle est la fonction de ces épouvantails ainsi promenés ? Hérodote ne dit rien, sinon qu'on les montre *(periphérein)* : sans doute le guerrier, au moyen de ces simulacres, fait-il voir ainsi sa vaillance ?

La tête enfin est ce qui donne droit au partage du butin : s'il n'apporte pas de tête, le guerrier n'a en effet pas droit au butin ; le maître de la répartition étant le roi, une telle manière d'agir fait penser au partage homérique : le butin est ce qui est déposé "au milieu", les objets deviennent des *xunéia keímena*, des objets mis en commun[6],

l'épilent, la dorent, et la traitent comme *ágalma* dans leurs cérémonies annuelles en l'honneur du mort.

1. STRABON, VII, 3, 6.

2. PLINE, *Histoire naturelle*, VII, 2,12. ARISTOTE, *Politique*, VII, 1324 b17.

3. HÉRODOTE, IV, 64, *Katáper Baítas* — *Baítē* = casaque de berger, vêtement en peau de bête. On notera le rôle de la comparaison : les Scythes sont des bergers qui portent des vêtements en peau, mais en peau d'hommes. DUMÉZIL (*Légendes sur les Nartes*, p. 153) rapproche ce chapitre de la vie de Batraz où "il rassemble les femmes et les filles des Nartes et leur ordonne de lui coudre un manteau avec la peau des têtes qu'il leur apporte ; et les malheureuses de se lamenter : "C'est la peau de la tête de mon père", disait l'une, — "de mon fiancé, de mon frère", disaient les autres.

4. *Apodeirō* désigne ici l'écorchement d'un cadavre (V, 25). Darius a fait écorcher un juge royal. Mais en II, 40, 42 et IV, 60, 61, il s'agit d'"écorcher" un animal sacrifié. De même, *ekdeirō*, à part cet exemple et VII, 26 où il s'agit de l'"outre" du Silène Marsyas, désigne l'écorchement d'un animal (II, 42, VII, 70).

5. *Ibid.* La présence de l'imparfait *ên* indique une intervention du narrateur dans son récit.

6. *Iliade*, I, 124 ; M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*, pp. 84-85.

que le roi a charge de partager. Mais chez Homère, il suffit (semble-t-il) d'avoir pris part à l'opération (sac d'une ville ou razzia) pour avoir droit à un lot du butin : Ulysse, quand il fait les parts pour chacun de ses hommes, après le sac d'Ismaros, ne leur demande pas en plus une preuve de leur action ou de leur vaillance[1]. De plus, le butin mis en commun n'est pas tout le butin, chacun des combattants s'efforce en effet de faire un butin "individuel" : ce sont notamment les armes de l'adversaire que l'on vient d'abattre. Même s'il ne précise pas les modalités du partage — tout le butin était-il partagé par le roi, suffisait-il d'apporter une tête, ou la part était-elle proportionnelle au nombre de têtes présentées ? — Hérodote montre à nouveau le roi comme cette figure centrale et dominante par laquelle tout transite.

On peut aussi, pour marquer la distance, confronter cette pratique scythe du partage avec celle employée par les Grecs, par exemple, après Platées : Pausanias interdit de toucher au butin et ordonne aux hilotes de rassembler les objets précieux ; puis, une fois prélevées les dîmes pour les dieux, "on se partagea le reste, et chaque peuple reçut ce qu'il méritait"[2]. Pausanias joue donc un rôle important, au moins dans la préparation du partage, qui s'opère en fonction du "mérite" ; la répartition, elle, se fait par peuple, seuls les prix d'*aristeía,* de la vaillance, sont attribués individuellement.

## *Une arithmétique de l'*aristeia : *boire du vin, boire du sang.*

La tête coupée est ce qui donne droit au butin, mais elle est aussi ce qui exprime l'*aristeía*[3] du guerrier : ce dernier "attache le scalp essuie-mains aux rênes de son cheval et s'en glorifie" *(agálletai).* Après avoir préparé son effet (la phrase se terminant sur *agálletai*), le narrateur intervient et explique comment il est possible de se glorifier d'un acte aussi abominable : "Il s'en glorifie, *car* celui qui possède un très grand nombre d'essuie-mains, celui-là est jugé un homme

1. *Odyssée,* IX, 39-42.

2. HÉRODOTE, IX, 81. Sur cette question du butin, W.K. PRITCHETT, *The Greek State at war,* Univ. Calif. Press, 1974, t. I, pp. 53-84. Sur le partage du butin, on peut encore rappeler la règle qui avait cours dans l'armée des Dix Mille : toute acquisition faite par un soldat en maraude lui appartenait, au contraire "quand les troupes sortaient en corps, ce que chaque individu isolé pouvait prendre était comme appartenant à la masse" (*Anabase,* VI, 6, 2-10).

3. W.K. PRITCHETT, *op. cit.,* "Aristeia in warfare", pp. 76-290.

très brave *(anèr áristos kékritai)*"[1] ; ainsi scalper, n'est finalement rien d'autre que faire la preuve qu'on est un "homme de cœur". La même explication vaut pour les crânes transformés en coupes à boire : "Quand il vient chez lui des hôtes dont il fait cas, il leur sert à boire dans ces têtes et explique que c'était de ses proches qui lui avaient cherché noise, et qu'il les a vaincus ; et ils parlent de cela comme d'un exploit *(taútēn andragathíēn légontes)*[2]."

Ainsi se résorbe l'altérité radicale de leur conduite, devenue une façon de poursuivre l'*aristeía* et peut s'inscrire la distance qui la sépare de la conception grecque de l'*aristeía*. Hérodote est en effet très attentif à cette question des prix de la vaillance et il s'efforce, après chaque combat important, de préciser qui a reçu ce prix : on n'en relève pas moins de vingt-trois exemples[3] tout au long des *Histoires*. L'*aristeía* ne se manifeste plus à travers l'exploit individuel, comme dans le combat archaïque, mais elle résulte de la stricte observance des règles du combat hoplitique : combattre à sa place, tenir son rang dans la phalange. Comme le révèle Démarate à Xerxès, qui, n'y comprenant rien, ne peut qu'en rire, la loi, le *despótēs* des Lacédémoniens, leur commande toujours la même chose : "Ne fuir du champ de bataille devant aucune masse ennemie, mais rester fermes à leur poste, et y vaincre ou mourir[4]." La distinction entre les deux formes d'*aristeía*, l'ancienne et la nouvelle, s'indique clairement dans les comportements de deux Spartiates, Aristodamos et Poséidonios, au cours de la bataille de Platées. Lequel des deux a été le plus brave[5] ? Selon les Spartiates, Aristodamos a sans doute accompli de grands exploits *(érga megála)*, mais "il a quitté son rang" et "s'est conduit en furieux" *(lussôn)*, en homme qui cherchait

1. HÉRODOTE, IV, 64.

2. *Ibid.*, IV, 54. L. ROBERT, *Laodicée du Lycos*, Paris, 1969, p. 307, n. 2 : "Le mot *andragathía* comme *andreía* ne désigne pas, vaguement, le "mérite" mais très précisément le courage physique (athlètes, etc.) et surtout militaire et *andragathía*, des actions d'éclat à la guerre, et non des mérites."

3. PRITCHETT, *op. cit.*, p. 285, donne la table de l'*aristeía* chez Hérodote. Hérodote est le seul historien à y apporter tant de soin : est-ce, comme le suggère J. de ROMILLY, parce que "son modèle reste l'épopée" ? (*Histoire et raison chez Thucydide*, p. 113). Il pense, en tout cas, qu'il est de son devoir de s'informer sur les noms de ceux qui ont fait preuve du plus grand courage : ainsi il connaît, même s'il ne les donne pas, les noms de tous ceux qui sont tombés aux Thermopyles : "Je me suis informé de leurs noms, comme étant les noms d'hommes dignes de mémoire" (en fait *hōs andrôn axíôn genoménōn*) ; "je me suis même informé de ceux de tous les trois cents" (VII, 224).

4. HÉRODOTE, VII, 104 ; M. DETIENNE, "La phalange" in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, p. 128.

5. HÉRODOTE, IX, 71.

la mort[1], alors que Poséidonios s'est montré un homme de cœur, sans pour autant s'abandonner à la *lússa* et chercher à mourir ; c'est donc lui le plus courageux[2].

Les Scythes accrochent des scalps aux rênes de leurs chevaux et celui qui en a le plus grand nombre est le plus courageux ; en Grèce, l'*aristeía*, pour pouvoir se proclamer, doit d'abord être reconnue par la cité, ou par les cités : ainsi, après Salamine, les stratèges votent pour attribuer les prix de la vaillance[3]. Dernier contraste enfin : en Scythie, les scalps sont à la fois la trace directe de l'*aristeía* et son symbole (ils sont comme autant de décorations), alors qu'en Grèce, la distance entre l'*aristeía* sur le champ de bataille et sa reconnaissance par la cité est plus grande : les prix de la vaillance sont soit une part de choix du butin, de l'argent, une couronne ou un simple éloge[4]. Ainsi Eurybiade, chef de la flotte à Salamine, reçoit, à son retour à Sparte, une couronne d'olivier, comme prix de la valeur[5].

L'*aristeía* scythe, dans la mesure où elle est exploit individuel, est-elle proche de l'*aristeía* homérique ? Oui, à cela près, mais c'est fondamental, que le combat homérique n'est jamais une chasse aux têtes : même si certains guerriers comme Dolon, Hippoloque ou Coos sont finalement décapités[6]. Quant à la décapitation d'un guerrier tombé, elle n'apparaît comme menace qu'au chant XVII, notamment, quand Hector veut, pour outrager le cadavre de Patrocle, "lui séparer la tête des épaules" et "le livrer aux chiens de Troie"[7] ; mais, résolue par Euphorbe et par Hector, ou évoquée par Iris, elle n'en restera pas moins à l'état de menace. Donc on ne chasse pas les têtes, mais on cherche à obtenir un trophée, signe de victoire et marque de vaillance, en s'emparant des armes du guerrier que l'on a abattu : "Dans la Grèce d'Homère, les armes des vaincus remplacent leur tête"[8], mais la gloire, pour croître, a besoin du trophée.

1. Aristodamos, seul survivant des trois cents, vivait désormais à Sparte dans l'opprobre et la dégradation *(óneidos kaì atimíê)*.
2. Hérodote, lui, estime que c'est Aristodamos qui a été le plus brave, et de beaucoup.
3. HÉRODOTE, VIII, 123 ; PRITCHETT, *op. cit.*, t. II, p. 288.
4. PRITCHETT, *op. cit.*, p. 289.
5. HÉRODOTE, VIII, 124.
6. Ch. SEGAL, *The Theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*, Leyde, 1971, p. 20.
7. *Iliade*, XVII, 126-127.
8. M.I. FINLEY, *Le Monde d'Ulysse*, nouv. éd., Paris, 1978, p. 147.

Enfin, la mutilation du cadavre que l'on décapite et que l'on écorche n'est présentée par Hérodote que comme une marque d'*aristeía*, absolument pas comme une manifestation d'*aikía*, d'outrage. La mutilation n'est en effet envisagée que du point de vue du vivant, et non pas du tout du mort. "Déchirer un corps, c'est énerver une âme"[1], et l'empêcher de se venger ; on explique ainsi les outrages au cadavre et, notamment, le rituel du *maschalismos*[2]. La pratique de l'*aikía*, selon Gernet[3], est "susceptible d'interprétations multiples. Par elle, un groupe ou un individu venge les siens ; par elle aussi, il annihile la puissance de l'ennemi mort *(maschalismos)*..., par elle encore, il double son propre pouvoir, sa propre vertu." Mais chez les Scythes, la mutilation guerrière est avant tout, une arithmétique de l'*aristeía*.

Le scalp est inévitablement à la fois marque et symbole d'*aristeía* chez les Scythes, en Grèce la proclamation de l'*aristeía* passe (au moins au v^e^ siècle) par un vote qui décerne le prix de la vaillance, mais existe aussi en Scythie une procédure symbolique de reconnaissance de l'*aristeía* : "Une fois par an, chaque nomarque, dans son nome, prépare un cratère de vin mêlé avec de l'eau ; de ce vin boivent ceux des Scythes qui ont tué des ennemis ; ceux qui n'ont pas accompli cette prouesse ne goûtent pas au vin, mais ils restent assis à l'écart sans honneurs ; et c'est pour eux un très grand opprobre ; au contraire ceux d'entre eux qui ont tué un très grand nombre d'ennemis, ceux-là boivent en même temps dans deux coupes jointes ensemble[4]." Ainsi avoir tué donne droit à boire, avoir tué "vraiment beaucoup d'hommes" donne droit, non pas à boire beaucoup, mais à une double ration, au contraire, ne pas avoir tué vous rejette de la communauté. Le nomarque[5], qui ne peut être rien d'autre que le représentant du pouvoir central, est un maître de banquet, ou, plutôt, un comptable de l'*aristeía*, les scalps donnent droit au vin, le sang donne droit au vin[6].

1. GLOTZ, *Solidarité*, p. 63.
2. ROHDE, *Psyché*, pp. 599-603.
3. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917, p. 216.
4. HÉRODOTE, IV, 66.
5. C'est la seule apparition de ce personnage dans tout le *lógos* scythe.
6. G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, p. 227 sq., rapproche ce cratère d'une coupe apparaissant dans les légendes nartes ; cette coupe, le nartamongae, "révélatrice" des Nartes, confirme ou infirme, par un signe sensible, les déclarations que font les Nartes sur leurs exploits.

Les Scythes, à cette occasion au moins, apparaissent donc comme des buveurs de vin, mais, tant chez Hérodote que dans la tradition, leurs rapports avec le vin ne sont pas simples, puisqu'ils figurent tantôt comme buveurs de vin, tantôt comme buveurs de sang, tantôt comme buveurs de lait.

Dans les *Histoires*, le vin est considéré comme une boisson "civilisée". Quand Crésus se prépare à attaquer les Perses, un Lydien, ayant une grande réputation de *sophós*, le lui déconseille en faisant valoir qu'il n'a rien à gagner et beaucoup à perdre à marcher contre des gens qui s'habillent de cuir, ne mangent pas à leur faim, et qui, "ignorant l'usage du vin, boivent de l'eau"[1], bref, à attaquer de véritables sauvages. Dans la fable que Cyrus fait jouer aux Perses, pour les amener à se révolter contre les Mèdes, le vin joue également son rôle. En effet, après les avoir réunis, un jour il leur fait défricher un champ de chardons, et le lendemain, leur sert un opulent banquet avec du vin. Morale : s'ils l'écoutent, ils vivront comme le second jour, s'ils restent esclaves des Mèdes, comme le premier[2]. Le vin est enfin le seul présent offert par Cambyse au roi des Éthiopiens Longue-Vie que ce dernier apprécie et ne considère pas comme "trompeur". Les Éthiopiens, eux, sont des buveurs de lait[3]. "Il fut charmé de cette boisson ; il demanda de quoi se nourrissait le roi et quelle était pour un Perse la plus longue durée de la vie. Les Ichthyophages répondirent que le roi se nourrissait de pain, expliquant comment poussait le blé, et que quatre-vingts ans était la plus longue mesure proposée à la vie humaine. L'Éthiopien répliqua qu'il n'était point surpris si, se nourrissant de fumier, ils vivaient peu d'années, car ils ne pourraient même pas vivre aussi longtemps s'ils n'avaient pour se remonter cette boisson, — il indiquait aux Ichtyophages le vin ; sur ce point en effet, les Éthiopiens étaient vis-à-vis des Perses en état d'infériorité[4]."

Boisson civilisée, le vin, compté au nombre des *agathá*, peut aussi servir à tromper ceux qui l'ignorent ; ainsi le vin joue un rôle dans le scénario imaginé par Crésus pour l'emporter sur les Massagètes[5]. Comme les Massagètes ignorent les "bonnes choses" *(agathá)*, il propose à Cyrus d'avancer en pays massagète, de préparer un grand banquet avec toutes sortes de nourriture *(sitía pantoîa)*

1. Hérodote, I, 71.
2. *Ibid.*, I, 126.
3. *Ibid.*, III, 23.
4. *Ibid.*, III, 22.
5. *Ibid.*, I, 207.

et force cratères de vin pur *(oínou akrêtou)*, puis de faire mine de se retirer en ne laissant que les soldats les moins bons. Il sera alors facile de surprendre les Massagètes "pleins de vin et de nourriture" et d'accomplir "de grands exploits". Le stratagème repose en partie sur le fait que les Massagètes sont "buveurs de lait"[1] : ils vont non seulement boire le vin, mais encore, redoublant en quelque sorte l'efficacité du piège par leur ignorance, ils vont le boire pur. Après le désastre, Tomyris, la reine des Massagètes, fait dire à Cyrus qu'il a vaincu, non par la force en un vrai combat, mais par la tromperie en une triste tuerie, qu'il doit son succès à ce *phármakon* de ruse qu'est le vin[2]. Du *phármakon*, il a en effet l'ambiguïté, poison ou remède, selon que l'on sait en user ou non.

Quand Tomyris a vaincu les Perses, elle fait chercher le cadavre de Cyrus et lui plonge la tête dans une outre remplie de sang humain : "... Tu m'as perdue, dit-elle au cadavre ainsi maltraité, en t'emparant par ruse de mon fils ; moi, comme je t'en ai menacé, je te gorgerai de sang *(aímatos korésō)*[3]." C'est la réponse de la reine au banquet trompeur organisé par Cyrus, mais, en guise de vin, on y sert du sang humain. La scène suppose d'ailleurs que l'on puisse passer de l'un à l'autre breuvage : Cyrus, buveur de vin, est en fait, aux yeux de Tomyris, un buveur de sang ; on va donc lui servir du sang, comme s'il s'agissait de vin pur.

Boire du vin, boire du sang, il y a un domaine où les deux actions se rejoignent, ou se confondent, c'est celui du serment : on mêle du vin et du sang, du vin pur et du sang[4]. Les Scythes prêtent serment en mêlant vin et sang et boivent le contenu de la coupe. L'équivalent entre les deux se manifeste aussi dans les usages de la guerre : "Quand un Scythe a abattu son premier homme, il boit de son sang"[5] ; le jeune Scythe n'est donc pleinement un guerrier qu'après avoir satisfait à ce rite d'initiation ; mais, par la suite, à l'occasion de la cérémonie annuelle, les guerriers, selon qu'ils ont tué des ennemis ou non, vident une coupe de vin. On passe du sang (la première fois) au vin (chaque année) et le vin vaut symboliquement pour le

1. HÉRODOTE, I, 216.
2. *Ibid.*, I, 212.
3. *Ibid.*, I, 214.
4. K. KIRCHER, *Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum*, Giessen, 1910, p. 82 sq. ; L. GERNET, *Anthropologie*, p. 210 : "L'un équivaut à l'autre (le vin et le sang) ; les deux appartiennent à un même complexe nettement opposé à celui où figurent les libations de lait et de miel..."
5. HÉRODOTE, IV, 64.

sang : mais, en même temps, ce passage au plan du symbolique marque bien la distance existant entre la première fois et les autres. On répète cette première fois, tout en marquant que ce ne sera jamais plus la même chose : on passe du sang au vin.

Dans certains cas, les Scythes boivent donc du sang, ils boivent, de la même façon, du vin, ils boivent enfin du lait. Dès le chapitre 2[1], Hérodote explique comment ils obtiennent le lait dont ils font leur boisson. La tradition en effet les présente souvent comme des buveurs de lait : Strabon rassemble les éléments de la discussion depuis Homère jusqu'à Éphore. L'*Iliade* mentionne "les nobles Hippémolgues qui ne vivent que de laitage"[2] ; un fragment d'Hésiode les identifie avec les Scythes[3]. Eschyle, dans une pièce perdue[4], parle des "Scythes mangeurs de fromage de jument et qui connaissent l'*eunomía*". Hippocrate, enfin, reconnaît aux Scythes un régime fondé sur le lait et le fromage[5]. Parallèlement à ce courant, qui associe le fait de boire du lait, la justice et l'*eunomía*, s'est développée une représentation qui fait des Scythes des êtres cruels, qui coupent les têtes et boivent dans des crânes. Aussi Éphore, réfléchissant sur cette double tradition, met-il de l'ordre en opérant une disjonction géographique et ethnique : il y a d'un côté les "bons" Scythes qui, selon la formule consacrée, s'abstiennent de tout vivant *(tôn zôôn apéchesthai)*, qui boivent du lait et qui sont justes[6], de l'autre, les "mauvais", mangeurs de chair humaine[7].

D'un côté, la Scythie est vue comme un pays ignorant de la vigne, c'est-à-dire des délices de la civilisation, mais plus encore de ses mollesses. Antiphane, dans une pièce intitulée *Les Bacchantes*, écrit que, par suite de l'ivrognerie des femmes, l'homme qui se marie est un malheureux, "sauf en Scythie, seul endroit où ne pousse même pas de vigne"[8]. De même, quand un Grec demande à Anacharsis s'il existe des flûtes en Scythie, ce dernier répond que "n'y pousse même pas de vigne"[9].

1. Hérodote, IV, 2.
2. Strabon, VII, 3, 7 ; *Iliade*, XIII, 5-6.
3. *Ibid.*, VII, 3, 7.
4. Nauck, fr. 198.
5. Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux*, 18.
6. Strabon, VII, 3, 9 ; cf. P. Vidal-Naquet, "Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odyssée", *Annales E.S.C.*, 5, 1970, p. 1287.
7. Éphore ne précise pas ce qu'ils boivent, mais ce peut être du sang, du vin, mais aussi du lait.
8. Athénée, X, 441 *d*.
9. Diogène Laërce, I, 104. Il y a plusieurs notations à propos du vin et de l'ivrognerie dans le chapitre consacré à Anacharsis.

Mais de l'autre, se déploie une tradition, qui commence à Hérodote et dont Athénée se fait encore l'écho, qui présente les Scythes comme des ivrognes invétérés. Non contents de boire du vin à l'occasion des serments ou lors de la cérémonie annuelle, ils boivent comme des "Polonais". Boire "à la scythe" est en effet un proverbe signifiant boire le vin pur[2]. Cette expression, avec ce sens-là, est déjà donnée par Hérodote quand il raconte le sort du roi spartiate Cléomène. Les Lacédémoniens racontent que Cléomène est devenu fou, car il a appris des Scythes (venus à Sparte pour proposer une alliance contre Darius) à boire le vin pur ; et depuis lors, eux-mêmes, quand ils veulent boire du vin "plus pur" *(zōróteron)*, disent qu'ils vont boire "à la scythe"[2]. Anacréon, Chamailéos d'Héraclée, dans son livre sur l'*Ivresse*, Achaios, dans *Aethon*, parlent eux aussi de boire "à la scythe" ou de "boisson scythe"[3]. Ainsi, boire du vin dénote un homme civilisé, mais boire le vin pur est le fait d'un sauvage et représente une transgression ; on joue de cette transgression, dès lors qu'on modifie le rapport normal entre le vin et l'eau. "Boire à la scythe", ce n'est pas forcément boire le vin pur, mais c'est mettre moins d'eau qu'il n'est habituel. Seul Cléomène a bu le vin vraiment pur et il est devenu "fou" *(manênai)*. Le vin pur est une liqueur dangereuse.

S'interrogeant sur l'étymologie du mot *skyphos*, Athénée propose, entre autres, de le faire dériver de *skythos*, étant donné que les Scythes ont la réputation de se soûler ; d'ailleurs, ajoute-t-il, Hiéronymos de Rhodes, dans son ouvrage sur l'*Ivresse*, écrit même que "se soûler, c'est faire le Scythe" *(tò methûsai skuthísai)*[4] ; *skuthízō* signifie donc "raser les cheveux", mais aussi "s'enivrer".

Platon enfin ajoute un trait au tableau de l'ivrognerie scythe : elle concerne en effet aussi bien les hommes que les femmes : "Pour vous (Lacédémoniens), déclare l'Athénien des *Lois*[5], vous rejetez entièrement l'ébriété, tandis que les Scythes et les Thraces, qui boivent le

1. Leutsch, Schneidewin, *Corpus Paræmiographorum graecorum*, II, p. 166 : *Episkúthison : epì tôn akrátoi chrōménōn ; oi gàr Skúthai akratopótai.*

2. Hérodote, VI, 84. On peut aussi ajouter que les Scythes refusent Dionysos précisément sous le prétexte qu'il rend fou.

3. Anacréon, *Poetae Lyrici Graeci*, fr. 63, (= Athénée, 427 *a-b*), Chamailéos (Athénée, 427 *b*) rapporte lui aussi l'histoire de Cléomène, Achaios, *Tragicorum Graecorum fragmenta*[2], 748 (= Athénée, 427 *c*).

4. Athénée, XI, 499 *f*.

5. *Lois*, 637 *e*. Le rapport des Scythes au vin fait aussi l'objet d'un problème aristotélicien (*Problèmes*, III, 7) : les Scythes aiment le vin parce qu'ils sont à la fois "chauds" et "secs", alors que les enfants qui sont également "chauds", mais "humides" ne l'aiment pas.

vin pur, les femmes autant que les hommes, et qui le répandent sur leurs vêtements, se sont faits à l'idée qu'ils observent une coutume belle et béatifiante."

Buveurs de sang à l'occasion, buveurs de lait avec constance, buveurs de vin avec excès, tels sont donc les Scythes ; il est inutile de chercher à réduire ces traditions, qui, en fait, sont constitutives de l'aporie de leur personnage. Qu'il suffise d'évoquer encore Polyphème, le Cyclope : il est buveur de lait et mangeur de fromage, mais mangeur d'hommes aussi. Il connaît "le vin des grappes que Zeus fait pousser sur leur terre", mais il ne sait pas boire et se conduit en ivrogne : quand Ulysse lui offre du vin, il le boit pur et d'un trait et en redemande[1]. Lait et vin pur sont donc bien deux boissons qui, simultanément, peuvent connoter le sauvage.

La guerre est une chasse et, avant tout, une chasse aux têtes ; la guerre est une occupation habituelle et les Scythes sont des êtres pour la guerre. Mais la guerre, et c'est là le point étonnant, apparaît comme une activité organisée et codifiée. Cette socialisation poussée des activités de guerre peut en effet surprendre chez des nomades, qui sont au plus bas degré de la *koinónia*. Pourtant, dès lors qu'Hérodote rapporte les usages de la guerre, l'espace scythe n'est plus un espace de parcours indifférencié, mais il devient quadrillé et administré : le territoire est divisé en nomes, à la tête duquel est installé un nomarque. Arès, qui reçoit un culte spécial et des sacrifices particuliers, notamment humains[2], possède un sanctuaire dans chaque nome qu'il faut entretenir tous les ans. À l'organisation de l'espace s'ajoute une temporalité réglée : c'est chaque année qu'on répare le sanctuaire d'Arès et qu'on l'honore par des sacrifices et c'est chaque année qu'a lieu le "banquet" chez le nomarque pour fêter les ennemis que chaque guerrier a abattu. Cette cérémonie protocolaire se déploie en outre sur le plan symbolique.

Ces usages de la guerre réservent enfin la place centrale au roi. Maître du partage du butin, il n'en donne une part que contre une tête coupée. "Maître de banquet" (par l'intermédiaire des nomar-

1. *Odyssée*, IX, 353 sq. : ... "de nouveau, je lui remplis son auge [*kissúbion* = vase à boire, vase à traire] de vin aux sombres feux ; trois fois j'apporte l'outre, et trois fois, comme un fol, il avale d'un trait ! Je vois bientôt le vin l'envahir jusqu'au cœur" (360-362). Ce vin est un cadeau de Maron, prêtre d'Apollon à Ismaros "pour le boire en vin rouge, aussi doux que le miel, il fallait n'en verser qu'une coupe remplie dans vingt mesures d'eau" (IX, 208-210). Au contraire, "pur, il était boisson de dieu" (IX, 205), qu'il faut prendre littéralement : les hommes mortels ne peuvent le supporter.

2. Hérodote, IV, 62.

ques), il donne une coupe (ou deux) à qui, dans son année, a tué des ennemis. "Maître de justice", tout duel judiciaire doit se dérouler en sa présence : quand deux Scythes, qui sont parents, ont un différend, ils s'affrontent en présence du roi et le vainqueur transforme le crâne de son adversaire en coupe à boire ; là encore, il est donc celui qui "autorise" cette décapitation : le chef veut des têtes !

Maître de la chasse contre Darius, maître de guerre, le roi scythe est bien un *despótēs* ; pour les Grecs du V^e^ siècle le royal est despotique et le barbare ne peut être que royal. Vivant, il est centre mobile du pouvoir ; mort, il devient "centre excentré" du territoire, le corps mort est point d'amarrage : à lui, tel un navire amarré à son "corps mort", est amarré le peuple scythe. Vivant, son foyer est le fondement des échanges et ce qui constitue les Scythes en corps social ; tout manquement à son foyer le rend malade, comme si corps royal et corps social étaient à la fois deux et un : pour le guérir il faut retrancher la tête du parjure. À sa mort, son corps est embaumé et les Scythes se mutilent ; par cette cérémonie qui marque, ils sont amenés à se reconnaître comme Scythes et comme sujets : leur corps, où s'inscrit désormais le blason royal, leur rappelle qu'ils forment un corps social et, à nouveau, par cette mnémotechnique du pouvoir, corps royal et corps social tissent d'étranges alliances.

*Chapitre 5*

# L'ESPACE ET LES DIEUX : LE BŒUF "AUTOCUISEUR" ET LES "BOISSONS" D'ARÈS

Quels dieux ont les Scythes ? Quels sont leurs rapports avec eux ? Ou, autre façon de s'interroger, comment des nomades communiquent-ils avec leurs dieux ? Si les Scythes, implicitement et avec insistance, posent bien cette question aux Grecs : "Mais comment peut-on être nomade ?", on peut suggérer, à titre d'hypothèse, que, d'une manière ou d'une autre, le nomadisme doit aussi inscrire sa trace dans l'espace divin, qu'il doit marquer, quelque part, les rapports qu'entretiennent les Scythes avec leurs dieux. Soit l'exemple du sacrifice : le sacrifice sanglant est fondamental pour la cité —, à travers l'égorgement de la bête et la commensalité qu'il instaure, la cité se reconnaît en effet comme une communauté de mangeurs de viande ; si le sacrifice est bien lié à l'ordre politique de la *pólis*, qu'il fonde et qu'il exprime tout à la fois, s'il est bien cette "pièce maîtresse de la religion de cité"[1], que peut être un sacrifice chez des nomades ? Placées dans cette perspective, les pratiques sacrificielles deviennent donc un moyen d'interroger les groupes humains, de marquer les distances, de suggérer l'altérité.

Mais avant de lire, avec cette question, les deux chapitres[2] qu'Hérodote consacre aux sacrifices chez les Scythes, examinons ce qu'il en est de leur panthéon. "Les seules divinités qu'ils se rendent propices *(hiláskontai)* sont les suivantes : en premier lieu Hestia, puis

Ce texte a paru sous une forme légèrement différente dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 251-269.

1. J.-P. VERNANT, Entre bêtes et dieux, *Mythe et société*, Paris, 1974, p. 171 ; cf. aussi J.-L. DURAND, "Le Corps du délit", *Communications*, 26 (1977); pp. 46-60.
2. HÉRODOTE, IV, 61-62.

Zeus et la Terre (ils pensent, *nomizontes*, que la Terre est l'épouse de Zeus), ensuite Apollon, Aphrodite Ourania, Héraclès et Arès ; ces divinités-là, tous les Scythes les reconnaissent *(nenómikasi)* ; ceux qu'on appelle Scythes royaux sacrifient aussi à Poséidon[1]." Ce panthéon frappe d'abord par sa pauvreté : il ne comporte que sept noms (huit dans le cas des Scythes royaux) ; tous les panthéons barbares, à l'exception de celui des Égyptiens, ne réunissent d'ailleurs qu'un petit nombre de divinités[2]. Quant aux nombreux autres dieux vénérés par les Grecs, Hérodote ne précise pas si les Scythes les ignorent totalement, en tout cas, ils ne se les "rendent pas propices", c'est-à-dire qu'ils ne leur offrent pas de sacrifice ; seul le cas de Dionysos est clair : l'histoire de Skylès nous a appris que les Scythes le refusaient absolument. Ce panthéon est en outre composé curieusement : la hiérarchie divine, telle que la conçoivent les Scythes, ne correspond guère aux théogonies les plus courantes dans le monde grec : celles d'Homère et surtout d'Hésiode. Hestia, habituellement considérée comme fille de Rhéa et de Cronos, donc sœur de Zeus[3], est ici en position de divinité primordiale. J'ai essayé de rendre compte de son étrange présence chez des nomades, en mettant en rapport la centralité d'Hestia et la centralité du pouvoir royal[4]. Mais le rapprochement le plus surprenant est celui de Terre et de Zeus qui normalement n'appartiennent pas à la même génération divine : entre Terre, issue de Chaos, et Zeus, il y a en effet la génération de Cronos. Le narrateur, bien conscient du caractère "hérétique" de cette proposition, intervient alors dans son récit pour préciser à ses auditeurs que ça n'est pas lui qui se trompe et qu'il y a une logique de l'"erreur" des Scythes : "Ils croient que Terre est l'épouse de Zeus" ; du coup leur proposition acquiert une certaine cohérence et, ne risquant plus d'être considérée comme insensée, elle devient simplement erronée et donc explicable par suite de l'ignorance des Scythes.

Leur panthéon est donc marqué par la pauvreté et la confusion : ils n'ont pas eu d'Homère et d'Hésiode pour fixer la théogonie et dessiner la figure des dieux[5]. En effet, les Pélasges, ces ancêtres des Grecs, ignoraient jusqu'à une date récente, jusqu'à hier, peut-on

1. HÉRODOTE, IV, 59 (trad. Legrand légèrement modifiée).
2. I.M. LINFORTH, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *Univ. of Cal. Publ. in Class. Phil.*, 9 (1926), pp. 6-7.
3. HÉSIODE, *Théogonie*, 454.
4. Cf. *supra*, p. 135 sq.
5. HÉRODOTE, II, 53.

dire[1], de quels parents chacun des dieux naquit, ou si tous existèrent de tout temps, quelles sont leurs figures, de même les Scythes sont ignorants : ils pensent qu'Hestia est antérieure à Terre, qui est elle-même l'épouse de Zeus. Toutefois, à la différence des Pélasges, qui, avant de les apprendre des Égyptiens, ignoraient les "noms" *(ounómata)* des dieux, eux savent les nommer[2].

Les Scythes prient leurs dieux en leur offrant des sacrifices, mais ce culte n'implique ni la fabrication de statues *(agálmata)*, ni l'usage d'autels *(bōmoús)*, ni l'édification de temples *(nēoús)*[3] ; il n'existe donc pas de lieux privilégiés pour s'adresser aux dieux. Quel sens peut avoir cette absence ? Le narrateur ne le précise pas. Toutefois, l'apparition de cette même triade — statues, temples, autels — ailleurs dans les *Histoires* peut suggérer une voie ; ainsi les Perses, eux non plus, n'ont pas pour usage d'élever des statues, des temples et des autels ; or, cette fois, le narrateur intervient pour ajouter que non seulement ils ne le font pas, mais qu'ils considèrent que c'est "folie" *(mōríē)* de le faire : "La raison en est, à mon avis, précise Hérodote, qu'ils n'ont jamais pensé, comme les Grecs, que les dieux soient faits comme les hommes *(anthrōpophuéas)*[4]." Mais cette explication, si elle vaut pour les Grecs, si elle vaut pour les Perses qui sacrifient au soleil, à la lune, au feu, etc., ne vaut pas pour les Scythes, qui eux cherchent à se concilier Hestia, Zeus, Apollon, etc.

À quelque distance des Scythes, vers le nord, on trouve les Boudins, qui vivent dans une ville tout entière en bois : les murailles, les maisons, mais aussi les sanctuaires sont de bois ; "car il y a en ce lieu des sanctuaires de dieux grecs *(Hellēnikôn theôn)*, comportant à la mode hellénique *(hellēnikôs)* des statues, des autels, et des temples en bois"[5]. Autrement dit, temples, statues et autels sont signes de grécité et peuvent fonctionner comme critère de grécité. D'ailleurs, si les Boudins connaissent leur usage, ce n'est pas par hasard, mais c'est qu'autrefois ils étaient grecs. Ces trois éléments jouent donc le rôle d'opérateur de différence. L'imprécision des lieux de culte marque bien l'altérité de la pratique cultuelle des Scythes.

1. Hérodote considère qu'Hésiode et Homère ont vécu quatre cents ans avant lui.
2. HÉRODOTE, II, 52.
3. *Ibid.*, IV, 59.
4. *Ibid.*, I, 131.
5. *Ibid.*, IV, 108. Dans la définition du *tò Hellenikón*, donnée par les Athéniens en VIII, 144, on trouve justement mention des édifices des dieux et des sacrifices : nous avons "sanctuaires et sacrifices communs" *(theôn idrúmatá te koinà kaí thusíai)*.

La même triade revient, à nouveau, mais cette fois dans la bouche des prêtres égyptiens ; les prêtres d'Héliopolis expliquent à Hérodote que les Égyptiens sont les premiers à avoir donné leur nom aux douze dieux, et les premiers à avoir "attribué aux dieux des autels, des statues et des temples"[1]. Ce sont autant d'inventions égyptiennes reprises par les Grecs et ne pas les connaître, c'est vivre, en quelque sorte, dans un temps antérieur. La différence se trouve alors qualifiée comme "primitivisme". Les Scythes semblent ne pas avoir connu ce que les Grecs ont appris des Égyptiens ; j'écris "semblent", car on rencontre l'exception d'Arès, à qui il est d'usage de construire des sanctuaires et qu'il est normal de représenter par un *ágalma*[2]. Protagoras, dans son mythe[3], va même plus loin : ne pas édifier de temples, ni façonner de représentations des dieux, ce n'est pas seulement vivre dans un temps "antérieur" à cette invention égyptienne, mais c'est vivre en dehors de l'humanité : "Parce que l'homme participait au lot divin, d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines". Qui n'honore pas les dieux, nie cette *moîra* divine qui est le propre de l'homme.

## LE BŒUF

Gens des confins, les Scythes pourtant sacrifient : leur éloignement spatial ne leur assure, en contrepartie, aucune proximité particulière avec les dieux ; ils n'ont pas, comme les Éthiopiens d'Homère, les dieux pour commensaux ; ils n'ont pas, comme les Éthiopiens Longue-Vie d'Hérodote, une Table du Soleil qui leur fournit quotidiennement des viandes toutes bouillies[4]. Ils n'ont pas, non plus, la faculté, comme les Cyclopes, de n'avoir pas à se soucier de Zeus ou des autres dieux, et donc d'ignorer les pratiques sacrifi-

1. HÉRODOTE, II, 4.
2. *Ibid.*, IV, 59.
3. PLATON, *Protagoras*, 322 *a*. "Parce que l'homme participait au lot divin, d'abord il fut le seul des animaux à honorer les dieux, et il se mit à construire des autels et des images divines."
4. HÉRODOTE, III, 18. Voir J.-P. VERNANT, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, pp. 239-249.

cielles. Simples mortels et mangeurs de viande, tels sont les Scythes.

Première remarque du narrateur : l'uniformité des sacrifices ; tous les Scythes sacrifient à tous les dieux (sauf Arès) selon le même rituel[1]. On retrouve la même formule à propos du sacrifice égyptien : tous les Égyptiens agissent de même avec les têtes des animaux sacrifiés et tous pratiquent les mêmes libations de vin[2] ; mais la diversité apparaît, d'un sacrifice à l'autre, à partir de l'extraction des entrailles et de la cuisson ; Hérodote, à titre d'exemple, va rapporter le rituel en l'honneur "de la divinité qu'ils tiennent pour la plus grande" *(daímona megístēn)*. Autrement dit le rituel varie selon la divinité que l'on invoque. Que suggère, dans le cas des Scythes, cette uniformité de la pratique ? Une certaine ignorance de leur part des exigences propres à chaque dieu et une certaine indifférenciation de leur panthéon : peut-être ?

Comme les Scythes n'édifient ni temple ni autel, nul espace sacrificiel ne se trouve délimité : apparemment en effet, tout lieu du territoire se vaut indistinctement[3]. La victime amenée (on ne sait comment), débute la cérémonie : "La victime, elle, est debout, les pattes de devant entravées ; le sacrifiant, debout derrière l'animal, tire l'extrémité de la corde et le fait tomber ; au moment où la victime choit, il invoque le dieu à qui il sacrifie ; après quoi, il passe autour du cou un lacet, introduit dedans un bâton qu'il fait tourner et étrangle la bête, sans allumer de feu, sans consacrer la victime, sans faire de libations[4]."

Dans cette première phase de l'abattage de la bête, le narrateur pointe explicitement trois manques, indiqués par la répétition de *oúte* : l'absence de feu, de prémices et de libations marque un triple écart par rapport au sacrifice civique. La réapparition de ces trois points, ensemble ou séparément, lorsque Hérodote décrit d'autres pratiques sacrificielles, indique qu'ils sont bien, à ses yeux, des critères de différence. Les Perses, eux non plus, "n'allument pas de feu,

1. HÉRODOTE, IV, 60. CASABONA (*op. cit.*, p. 61) montre que, chez Hérodote, *érdō* est équivalent de *poiéō* : "on verra dans la façon dont Hérodote emploie *érdō*, même avec une valeur religieuse, un de ces homérismes de vocabulaire dont parlent les Anciens".

2. *Ibid.*, II, 39.

3. Les Perses (I, 132) qui, eux non plus, n'élèvent ni temples ni autels, choisissent toutefois, pour sacrifier, un "lieu pur" *(khôron katharón)*. Leur espace se scinde donc en zones de qualités différentes.

4. HÉRODOTE, IV, 60 : ... *kaì apopnígei, oúte pûr anakaúsas oúte katarxámenos oút' epispeísas.*

avant de procéder au sacrifice"[1]. Cette précision indique donc qu'il s'agit du feu qu'on allume sur l'autel avant la mise à mort. Les libations, absentes du rituel scythe, sont, probablement, des libations de vin qui peuvent intervenir déjà avant la mise à mort[2]. Ainsi les Égyptiens, non seulement construisent des autels et allument du feu, mais encore, "tout contre l'autel, ils répandent sur la victime des libations de vin... et l'égorgent"[3]. De plus, et de manière pour le moins étrange, les Scythes, eux-mêmes, s'ils ignorent la libation lorsqu'il s'agit des autres dieux, la pratiquent en l'honneur d'Arès : sur la tête de la victime, on verse, en effet, du vin, avant de l'égorger, mais il s'agit de victime humaine[4]. Dernier trait pertinent dans le commentaire du narrateur : absence de *katárkhesthai* ; Legrand écrit "sans consacrer de prémices" ; il traduit donc comme si Hérodote avait écrit *apárkhesthai*. Or, on rencontre, à plusieurs reprises, *apárkhesthai* dans les *Histoires* avec le sens précis de prémices : une fois la viande cuite et avant de commencer le repas, les Scythes en prélèvent une part comme prémices[5]. Les Libyens, avant d'abattre la victime, coupent comme prémices un bout d'oreille[6]. Que signifie *katárkhesthai*, s'il n'est pas un doublet de *apárkhesthai* ? Outre cet exemple, Hérodote l'emploie à deux autres reprises : les Taures, quand ils sacrifient des prisonniers, commencent par les "consacrer" *(katarxámenoi)*, avant de les assommer[7] ! De même Héraclès, sur le point d'être sacrifié, a été "consacré" : "Héraclès étant venu en Égypte, les Égyptiens l'ayant couronné l'emmenèrent en procession *(pompḗ)* pour le sacrifier à Zeus ; jusque-là il se serait tenu tranquille ; mais comme, près de l'autel, on procédait à sa consécration *(katárkhontho)*, il recourut à la force et massacra tout le monde[8]." La révolte d'Héraclès éclate au moment où il ne peut plus douter qu'il est, non pas le héros de la fête, mais la victime désignée pour le sacrifice ; le couronnement, la procession pouvaient être ambigus, mais à partir de la "consécration" l'ambiguïté tombe. Si elle éclaire ainsi Héraclès

1. HÉRODOTE, I, 132.
2. Selon CASABONA (*op. cit.*, p. 249) *epispéndō*, chez Hérodote, signifie "verser des libations sur quelque chose et désigne plutôt un geste qu'une cérémonie. Il est l'équivalent de *kataspéndō* qu'Hérodote emploie dans un autre sens".
3. HÉRODOTE, II, 39.
4. *Ibid.*, IV, 62.
5. *Ibid.*, IV, 61 ; cf. aussi III, 24.
6. *Ibid.*, IV, 188.
7. *Ibid.*, IV, 103.
8. *Ibid.*, II, 45. (Trad. Legrand légèrement modifiée) : pour Hérodote, il s'agit de "sottises" que racontent les Grecs.

sur sa véritable situation, par quels gestes se manifeste-t-elle ? Quand Nestor offre un sacrifice à Athéna, il commence par *répandre* l'eau lustrale et les orges *(katérkheto)*, ensuite il fait à Pallas une longue prière, puis il prélève quelques poils de la tête de la victime qu'il jette dans le feu *(aparkhómenos)*[1]. Ainsi *katárkhesthai* signifie "consacrer", c'est-à-dire répandre l'eau lustrale et les orges, et *aparkhesthai*, qui intervient peu après, désigne le prélèvement de quelques poils que l'on brûle. Les Scythes ignorent donc la "consécration" et la portée de cette ignorance est grande. En effet, l'aspersion par l'eau et la pluie de grains vers la victime vise à obtenir son assentiment : en secouant la tête de droite à gauche, elle accepte d'être sacrifiée. De cette manière le rituel évacue la violence et les participants se disculpent, par avance, de l'accusation de meurtre[2]. Ainsi la présence ou l'absence de "consécration" marque donc toute la distance entre un sacrifice "non violent" et un sacrifice "violent" : le sacrifice scythe est un sacrifice violent.

L'absence de "consécration" signifie encore autre chose et répète, sur un autre plan, la différence scythe : les Scythes ne cultivent pas ; or, "la pratique sacrificielle souligne cette solidarité entre animaux de sacrifice et plantes cultivées en associant orges et vin aux procédures d'abattage et de combustion de la bête rituellement abattue "[3]. Cette absence est donc aussi la marque du nomadisme des Scythes : comment pourraient-ils avoir de l'orge, eux qui ne sèment ni ne cultivent ?

Les Grecs associent, dans le sacrifice, plantes cultivées et animaux domestiques. Les Scythes ignorent les plantes cultivées et néanmoins ils sacrifient des animaux domestiques : ils ne vont pas jusqu'à sacrifier des bêtes sauvages. Du couple plantes cultivées, animaux domestiques, ils retiennent le deuxième terme ; Hérodote précise, en effet, qu'ils sacrifient le bœuf et le petit bétail *(próbata)*, mais aussi le cheval. La présence de ce troisième animal écarte à nouveau leur pratique de celle des Grecs qui ne sacrifient pas couramment le cheval et, en tout cas, jamais dans un sacrifice sanglant de type alimentaire, alors que pour les Scythes le bœuf, le petit bétail et le cheval semblent être équivalents et substituables les uns aux autres[4]. Les seuls, en dehors des Scythes, qui dans les *Histoires*

1. *Odyssée*, III, 445.
2. J.-L. DURAND, "Le Corps du délit", *Communications*, 26, 1977, pp. 51-59.
3. J.-P. VERNANT, *Mythe et société*, p. 191, et *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, pp. 58-63.
4. P. STENGEL, *Opferbraüche der Griechen*, Leipzig et Berlin, 1910, p. 155 sq.

sacrifient des chevaux, sont les Massagètes ; ils sacrifient les chevaux au soleil[1] ; Pausanias[2] attribue cette même pratique aux Sauromates qui, dit-il, égorgent des juments et les mangent ; passe encore de sacrifier des chevaux, mais consommer leur chair, c'est aberrant.

L'animal est abattu par surprise, sans que l'on sollicite son assentiment : il est debout, les pattes de devant entravées, et le sacrifiant se tient derrière lui, invisible ; "il tire l'extrémité de la corde et le fait tomber ; au moment où la victime choit, il invoque le dieu à qui il sacrifie ; après quoi, il passe autour du cou un lacet, introduit dedans un bâton qu'il fait tourner et étrangle la bête..."[3]. Ainsi au lieu du *pélekus*, de la hache[4] servant à énuquer le bœuf et de la *mákhaira*, le coutelas avec lequel on l'égorge, les Scythes utilisent une corde et un morceau de bois, un lasso *(brókhos)* dont ils font un garrot. Car, et c'est là le scandale majeur de ce sacrifice, l'animal n'est pas égorgé et son sang ne coule pas, il est étouffé ; le sacrifice grec, de type alimentaire, est sanglant, le sacrifice scythe est bien de type alimentaire, puisqu'il se termine par la consommation des viandes, mais il n'est pas sanglant.

Que signifie cette mise à mort aberrante ? La strangulation, non seulement n'est pas un procédé fréquent de sacrifice, mais encore elle n'est pas un mode courant d'exécution. Elle est en effet pratiquée, en une occasion, par les Égyptiens[5], par les Babyloniens[6] et par un Battiade[7] : autrement dit, par des non-Grecs, dans des circonstances particulières, et par un "tyran". Dans le catalogue de l'armée de Xerxès, Hérodote mentionne un peuple, les Sagartiens, qui, au combat, utilisent non pas des armes de fer ou de bronze, mais le lasso ; néanmoins ils n'étranglent pas leur proie humaine ou animale, se contentant de l'immobiliser pour la tuer ensuite à l'aide

1. HÉRODOTE, I, 216. STRABON reprend cette information (XI, 8, 6). En outre, de manière tout à fait exceptionnelle, les Perses sacrifient une fois des chevaux : pour obtenir des présages favorables, des mages égorgèrent dans les eaux du Strymon des chevaux blancs (VII, 213).

2. PAUSANIAS, I, 21, 6.

3. HÉRODOTE, IV, 60.

4. L'absence de *pélekus* peut être liée à l'absence de terre cultivée. J.-L. DURAND (*op. cit.* n. 5 p. 49) fait remarquer que la hache peut être vue comme instrument de défrichage.

5. HÉRODOTE, II, 169. Apriès est étranglé par les Égyptiens qui, après s'être soulevés contre lui, l'ont vaincu.

6. *Ibid.*, III, 150. Les Babyloniens, au moment de se révolter, étranglent les femmes.

7. *Ibid.*, IV, 160. Arkésilas est étranglé par son frère.

d'un poignard ; il est toutefois précisé, et ça n'est pas indifférent, qu'il s'agit de nomades[1]. En dehors des *Histoires*, la strangulation ou la pendaison représente la pire mort : c'est celle que reçoivent les servantes infidèles d'Ulysse ; Télémaque leur promet une mort qui ne soit pas une mort "honorable" *(katharós)*. "Ainsi, têtes en lignes et le lacet passé autour de tous les cols, les filles subissaient la mort la plus atroce, et leurs pieds s'agitaient un instant mais très bref[2]." Dans la tragédie, cette mort *(ankhónē)* est chargée du maximum d'horreur : Andromaque, par exemple, prête à mourir pour sauver son fils, s'écrie : "Vous m'avez en vos mains pour m'égorger, me tuer, me lier, me pendre[3]." Œdipe, quant à lui, dit au coryphée qu'il a commis des "forfaits plus atroces que ceux pour lesquels on se pend" (ou pour lesquels on étrangle le coupable ?)[4]. Étrangler semble donc être une mise à mort particulièrement "violente".

Les Scythes non seulement n'évacuent pas la violence sacrificielle, mais ils l'accentuent encore par ce mode d'abattage de la victime. Qu'en est-il de l'absence de sang ? Est-il possible d'assigner un sens précis à cette absence ? Si l'on examine les autres pratiques sacrificielles non grecques dont parle Hérodote, il apparaît que les Égyptiens "égorgent" *(spházousi)* les victimes, après avoir allumé un feu et répandu des libations[5] ; les Scythes eux étranglent, mais aucun feu n'est allumé, ni aucune libation versée ; les Libyens "tordent le cou de la victime" *(apostréphousi tòn aukhéna)* — pour l'étrangler, en lui brisant les vertèbres cervicales ? Le texte est muet sur les préparatifs du sacrifice : y a-t-il des libations, fait-on brûler un feu ? Hérodote précise seulement qu'ils coupent, en prémices, un morceau d'oreille de l'animal, et qu'ils le jettent par-dessus leur épaule[6] ; on prélève un morceau d'oreille, au lieu de quelques poils arrachés au front de l'animal, on le jette par-dessus l'épaule, au lieu de le jeter, comme il est normal, pour les poils, dans le feu. Ces gestes tendent donc à suggérer qu'il n'y a pas de feu. Mais surtout ce mode d'abat-

1. HÉRODOTE, VII, 85.
2. *Odyssée*, XXII, 471-473. Cette mort semble être l'équivalent féminin de celle qui est infligée à Mélanthios à qui l'on coupe le nez, les oreilles, le sexe (que l'on donne aux chiens), les mains et les pieds (474-477).
3. EURIPIDE, *Andromaque*, 412.
4. SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 1374 : *érga esti kreisson 'agchónēs eirgasména.* Il y a probablement un rapport entre la pendaison et le sang, ou la peur du sang, ainsi dans *Les Suppliantes* (788) : "Je voudrais, pendue, trouver la mort dans un lacet, avant qu'un mari exécré portât la main sur mon corps."
5. HERODOTE, IV, 39.
6. *Ibid.*, II, 39 ; *ómon* étant une conjecture, les manuscrits portent *dómon.*

tage est le fait des Libyens nomades, c'est-à-dire de gens qui partagent le même mode de vie que les Scythes. Cet indice est malheureusement trop ténu pour permettre de rapprocher sacrifice par étranglement et nomadisme et indiquer du coup le sens de cette absence de sang. Quant aux Perses, dernier peuple dont le récit mentionne les coutumes sacrificielles, rien n'est dit sur la mise à mort de la victime ; on précise toutefois qu'ils n'allument pas de feu et ne répandent pas de libations[1].

Dans le sacrifice grec, le sang coule pour les dieux. Recueilli dans un vase spécial, il est répandu sur l'autel et la terre à l'entour. Il coule "le long des parois de la construction des hommes pour se confondre avec la terre du domaine divin qui la supporte"[2]. Dès lors que les Scythes n'ont ni sanctuaire ni autel où sacrifier, ils n'ont pas de lieu consacré à abreuver et on conçoit qu'ils n'aient pas besoin de faire couler le sang. Ainsi leur rituel aberrant est au moins cohérent avec leur nomadisme[3].

Après l'abattage viennent la découpe et la cuisson : "La victime étranglée et écorchée, on s'occupe de la cuire" ; "lorsque les victimes sont écorchées, ils séparent les chairs des os, qu'ils mettent à nu"[4]. Après l'écorchement, qui intervient immédiatement après la mort, ils (on ne sait qui) partagent la bête en deux parts : les chairs, *kréa*, d'un côté, les os, *ostéa*, de l'autre ; la seule opposition pertinente est donc entre *ostéa* et *kréa*. De plus ces *ostéa* vont servir de combustible : ce sont eux qui vont être utilisés pour cuire la bête. Les aberrations de ce rituel sont évidentes. D'abord, ce sacrifice ne prévoit pas la part des dieux : avant tout les *mēría*, les os des cuisses, qui, enveloppés de graisse, sont brûlés sur l'autel[5] ; mais en plus, les os, loin d'être brûlés sur l'autel pour les dieux, sont brûlés sous la bête, comme combustible ; il y a là un scandale, dont on peut trouver une confirmation indirecte dans la rationalisation déployée par le narrateur, très toynbienne d'inspiration, pour l'expliquer : la Scythie est très pauvre en bois, alors les Scythes ont "inventé" *(exeurētai)* d'em-

1. HÉRODOTE, I, 132 : ni autel, ni feu, ni libation, ni flûte, ni bandelettes, ni orge, pourtant les Perses ne sont pas présentés comme des nomades, même s'il y a des "tribus" nomades parmi eux : les Daens, les Maures, les Dropiques, les Sagartiens (I, 125).

2. J.-L. DURAND, in *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, p. 139.

3. Concrètement, la viande d'un bœuf non saigné serait inconsommable. Par ce détail du sang, on voit d'autant mieux qu'avec Arès on passe dans un espace différent : pour Arès coulera le sang.

4. HÉRODOTE, IV, 60, 61.

5. RUDHARDT, *op. cit.*, p. 262.

ployer, à défaut, les os des animaux sacrifiés ; ainsi le scandale de leur conduite, aux yeux d'un Grec, est rendu compréhensible, sinon admissible. Qu'il s'agisse d'une rationalisation, on peut le saisir dans les hésitations du récit à propos du bois en Scythie : si le pays est globalement dépourvu de bois, il existe toutefois une région, l'Hylaia, toute couverte de forêts[1] ; les sanctuaires d'Arès, eux, sont entièrement en bois et ne mesurent pas moins de trois stades sur trois[2], enfin quand il s'agit de châtier les pseudo-devins, on remplit un chariot de bois et on y met le feu[3].

À l'absence des *mēría* s'ajoute une seconde absence, impliquée par le seul partage de l'animal en *ostéa* et *kréa*, celle des *splánkhna*, des viscères. Or "la consommation des viscères constitue nécessairement la première phase du sacrifice"[4]. Les viscères, enfilés sur les broches, sont mis à rôtir et croqués pendant que sur l'autel se consument les *mēría*. En rappelant l'exemple de Télémaque arrivant à Pylos, Detienne montre que, dans le sacrifice, apparaissent deux cercles de mangeurs : l'un, resserré, celui des "comangeurs de *splánkhna*", l'autre plus large et plus lâche, celui des participants au repas sacrificiel ; mais c'est bien la consommation des *splánkhna* qui assure la "participation maximale" au sacrifice. Or cette phase nécessaire est totalement absente du rituel scythe : n'existe pas cette commensalité forte des comangeurs de *splánkhna* et le sacrifiant apparaît comme un individu seul.

Pas de *splánkhna*, pas de broche, pas de rôti ; il semble que le modèle sacrificiel se définisse par ses manques et que se déploie un rituel tout à fait pauvre. En effet, la phase du rôti, qui précède normalement le bouilli, n'existe pas du tout, les Scythes ne pratiquent que la cuisson par ébullition *(hépsēsis)*[5]. "Ils jettent les chairs dans des chaudrons du pays, s'ils se trouvent en posséder — ces chau-

1. Hérodote, IV, 76.
2. *Ibid.*, IV, 62.
3. *Ibid.*, IV, 69.
4. Aristote, *Sur les parties des animaux*, 661 *b* 1 sq. et 673 *b* 1 sq. : les *splánchna* sont les parties "vitales" de l'animal et comprennent le foie, les poumons, la rate, les reins et le cœur. Cf. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977, pp. 177-178 et *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, pp. 139-150.
5. On rencontre la question de la représentation culturelle du bouilli et du rôti : "De même que le cuit, écrit Detienne (p. 182), distingue l'homme de l'animal qui mange cru, le bouilli sépare le vrai civilisé du rustre condamné aux grillades." On s'attendrait donc que les Scythes pratiquent plutôt le rôti que le bouilli, or il n'en est rien : ils ignorent le rôti (semble-t-il) et ne connaissent que le bouilli. De même les Perses, quand ils sacrifient, font bouillir les viandes (I, 132) ; mais ils connaissent le rôtissage qu'ils emploient à l'occasion des repas d'anniversaire. Chez les Éthiopiens (III, 18), la table du Soleil supporte des viandes bouillies. Rien n'est précisé dans le

drons ressemblent tout à fait aux cratères de Lesbos, à cela près qu'ils sont beaucoup plus grands ; ils les jettent dedans et ils les y font cuire *(hépsousi)* en brûlant dessous les ossements des victimes[1]." Voilà qu'apparaît enfin le premier instrument véritablement sacrificiel : le chaudron, où l'on fait mijoter les viandes, même si ce chaudron ressemble plutôt à un grand cratère ; mais, très vite, le terrain familier se dérobe à nouveau ; en effet, "s'ils n'ont pas de chaudron, continue le narrateur, c'est dans la panse de la victime qu'ils mettent *toutes* les chairs en y mêlant de l'eau, et ils brûlent les os par-dessous. Ces os brûlent très bien ; la panse *(gastḗr)* contient aisément les chairs désossées ; ainsi un bœuf se fait cuire lui-même *(heautón)* et les autres victimes aussi, chacune elle-même"[2]. Quand, dans le *Dyskolos* de Ménandre, un personnage, sur le point de sacrifier un mouton, s'aperçoit qu'il a oublié le chaudron, il décide, après avoir vainement tenté de s'en procurer un, de rôtir toutes les viandes[3]. Mais confrontés à la même absence, les Scythes, eux, ignorants du rôti, utilisent le ventre de l'animal en guise de *lébēs*. L'usage de la *gastḗr* comme marmite est bien évidemment surprenant. Sans doute Prométhée recouvre-t-il les chairs et les entrailles lourdes de graisse du ventre du bœuf[4], mais il s'agit d'une action de tromperie : donner à la part en fait la meilleure un aspect immangeable ; la *gastḗr*, si elle est contenant, n'est pas pour autant substitut du *lébēs*. Pour présenter la pratique scythe, le narrateur a recours à une rationalisation du même type que celle employée plus haut : comme ils n'ont pas de bois, ils brûlent les os, quand ils n'ont pas de chaudron, ils prennent la panse de l'animal ; mais pourquoi n'auraient-ils pas de chaudron, s'il en existe et s'il fait partie des instruments du sacrifice ? On a

cas du sacrifice libyen ; quant au sacrifice égyptien, rien n'est expressément dit, même s'il apparaît par ailleurs, (II, 77) que les Égyptiens connaissent rôtissage et cuisson par ébullition. On peut encore évoquer les Indiens qui se nourrissent d'herbage *(poiēphágousi)* et qui font bouillir une graine avec sa cosse qu'ils mangent (III, 100) : ils mangent cru ou bouilli. Les Massagètes, quand ils sacrifient les vieux et qu'ils mêlent leur chair à celle de *próbata*, font bouillir le tout (I, 216) ; ils sont galactophages.

1. HÉRODOTE, IV, 61.
2. *Ibid.*
3. MÉNANDRE, *Dyskolos*, 456, 519.
4. *Théogonie*, 538-539 ; cf. J.-P. VERNANT, *Mythe et société*, p. 188. Les prétendants *(Odyssée*, XVIII, 44-45) ont, sur le feu, des "estomacs *(gastéres)* de chèvres bourrés de graisse et de sang" : une sorte de boudin. MÉTRODORE, *F. Gr. Hist.*, 43 F 3, rapporte que les gens de Smyrne, originellement Éoliens, sacrifient à Boubrostis un taureau noir qu'après avoir découpé ils font cuire entièrement dans sa peau *(autódoron)* : il s'agit donc d'autre chose (holocauste).

donc là une façon de circonscrire la profonde étrangeté de cette cuisson. Une fois le chaudron disparu, ne subsiste que cette image étonnante du bœuf se faisant cuire lui-même : le bœuf "autocuiseur".

Les chairs cuites, va commencer la dernière phase du sacrifice, le repas dont Hérodote ne dit rien : " Lorsque les chairs sont cuites, le sacrifiant prélève comme prémices une part des chairs et des entrailles, qu'il jette devant lui[1]. " On ne saura rien du banquet lui-même ; les viandes sont-elles partagées ; par qui, entre qui, comment ? Dans la cité, il est fondamental que " tout le monde goûte de l'animal "[2], ici on peut même se demander s'il y a un repas communautaire ; en effet, si, comme le montre le récit des Bouphonies, le sacrifice est politique, alors qui ignore la *pólis* ne saurait non plus connaître de repas sacrificiel, et des nomades moins que quiconque. Je crois donc qu'ici le silence indique une absence : ni partage égalitaire, ni commensalité, ni communauté véritable. Le geste même du sacrifiant pose un problème : répandre un peu de nourriture devant soi est habituel[3], mais la composition de ces prémices est étonnante : chairs *(kréa)* et viscères *(splánkhna)* ; les chairs cuites, soit, mais les viscères ? Normalement, à ce stade de la cérémonie, ils ont été consommés, pendant que la viande mijotait, par les " comangeurs de *splánkhna* " ; en outre, il a été précisé que les Scythes divisent la bête en deux parts : les os et les chairs ; rien n'est prévu pour les viscères ; ni leur extraction, ni leur cuisson, ni leur consommation. Faut-il alors admettre que ces *splánkhna* ont été traités comme de la viande, c'est-à-dire bouillis comme elle ? Ce qui est alors une aberration de plus. L'apparition finale des *splánkhna* ajoute donc encore à la confusion du rituel : s'il y a en effet consécration d'une partie des viscères, elle ne peut intervenir qu'au début du sacrifice, au moment de leur extraction, avant même l'écorchement de la victime, et non à la fin, au moment où commence le repas élargi ; les Scythes ne font pas la différence entre la phase des *splánkhna* et celle des *kréa*.

Le rituel scythe est, au total, marqué par plusieurs absences. Absence de lieu sacrificiel, absence de la phase préparatoire (feu,

1. HÉRODOTE, IV, 61 : *ho thúsas tôi kreôn kai tôn splágchnôn aparxámenos.*

2. PORPHYRE, *Sur la piété*, fr. 18. La seule fois où Hérodote parle de *daís*, festin, c'est à propos du sacrifice égyptien : rien n'est dit sur les Libyens ; chez les Perses, il est précisé que le sacrifiant "emporte la viande chez lui et qu'il en use comme il l'entend" (I, 132).

3. Curieusement, RUDHARDT (*op. cit.*, p. 220) se sert de cet exemple scythe pour montrer que c'est une pratique grecque normale.

prémices, libations), absence de sang ; il ne prévoit ni part des dieux *(mēría)* ni phase des *splánkhna* et ne débouche, pour finir, sur aucun partage des viandes et sur aucun banquet. Il ignore les instruments indispensables du sacrifice qui sont inséparables de l'identité grecque[1] : le couteau, les broches, le chaudron (qu'il connaît, mais dont il peut se passer). C'est un sacrifice violent : la bête, à qui l'on ne demande pas son assentiment, est de surcroît étranglée. Confronté au modèle grec du sacrifice alimentaire, ce rituel apparaît donc comme pauvre et confus ; il n'assure au total ni médiation entre les dieux et les hommes, ni communication entre les hommes. Il n'est pas possible d'assigner un sens univoque à chacune de ses absences, mais toutes au moins murmurent que les Scythes ne cultivent pas et qu'ils ne forment pas véritablement une communauté. Il est alors d'autant plus intéressant de remarquer que tout au long de ces chapitres, Hérodote ne parle en fait que du sacrifice du bœuf ; sans doute les Scythes sacrifient-ils aussi du petit bétail et des chevaux, mais il n'est en fait question que du bœuf. Le " choix " du bœuf prouve deux choses : que la scène de référence, constamment présente, est celle du sacrifice civique, que faire sacrifier aux Scythes le bœuf, c'est du même coup poser la distance la plus grande, car c'est justement l'animal qu'ils devraient le moins sacrifier. En effet si bœuf et *pólis* vont de pair, alors, qui est *ápolis* ne devrait pas sacrifier de bœuf. Choisir, dans ces conditions, de les représenter en train de sacrifier un bœuf, c'est rendre d'autant plus perceptibles, pour l'auditeur, les aberrations de leur pratique, jusqu'à culminer dans cette image du bœuf " autocuiseur ".

Tel est donc ce rituel sacrificiel qui, lorsqu'il s'achève, a déployé une cérémonie, qui, pour un Grec, est à peine un sacrifice, mais qui, si on le confronte à la figure des Scythes comme " êtres pour la guerre ", peut apparaître comme trop sacrificiel. En effet quand ils font leur entrée dans les *Histoires* en maîtres de chasse, auprès de Kyaxare, roi des Mèdes, ils n'hésitent pas, pour se venger d'une injure, à lui servir un des enfants dont ils ont la charge, en guise de gibier et " apprêté comme du gibier "[2]. Au contraire quand Astyage, lui aussi pour se venger, tue le fils d'Harpage, il le traite, dans la manière de le découper et de le faire cuire, comme une bête sacrifi-

1. HÉRODOTE, II, 41 : Ayant d'autres coutumes sacrificielles, les Égyptiens ne voudraient "ni embrasser un Grec sur la bouche, ni se servir du couteau d'un Grec ou de ses broches ou de son chaudron, ni manger de la chair d'un bœuf exempt des signes s'il a été découpé avec un couteau grec".

2. *Ibid*, I, 73, *ósper eóthesan kaì tà thēria skeuázein.*

cielle : après quoi il le sert à son père[1]. Il s'agit bien de deux repas anthropophagiques, mais dans l'un on mange une victime (humaine), dans l'autre du gibier. Les Scythes, paraissant ne connaître que la chasse, donc les animaux sauvages, ignorent les procédures sacrificielles. Pour Lucien, si les Scythes n'ignorent pas les sacrifices, en tout cas ils les refusent tous, les considérant comme des actes " indignes ", " vils " *(tapeinás)*, et ils préfèrent " offrir des humains à Artémis à qui, en agissant ainsi, ils pensent plaire "[2]. Gens violents, gens de guerre, on les représente donc en train d'offrir ou de sacrifier des êtres humains et chez Hérodote lui-même, à côté des sacrifices d'animaux, il est un dieu à qui ils offrent des victimes humaines : il ne s'agit pas, comme chez Lucien, d'Artémis (qui n'apparaît même pas dans leur panthéon), mais d'Arès. À Arès ils sacrifient en effet *(thúousi)* des prisonniers de guerre.

## LES "BOISSONS" D'ARÈS

Cette singularité d'Arès s'indique déjà au moment où il est nommé dans le panthéon scythe : le narrateur donne la traduction en " langue scythe " des noms des différents dieux, sauf pour Arès ; si Arès n'a pas d'équivalent en scythe, serait-ce alors que son nom n'est pas " grec " ? Toute une tradition, débutant avec l'*Iliade*, le met, en effet, en rapport avec la Thrace, il va en Thrace, il retourne en Thrace, ou il est fixé en Thrace[3]. Plus loin vers le nord-est, il est associé aux Amazones dont il est le père[4]. Dans les *Histoires*, sa présence est discrète : il est vénéré en Thrace où il occupe même le premier rang, avant Dionysos et Artémis[5] ; sinon il est solidement installé en Égypte dans la ville de Paprémis où sont organisées des fêtes

1. HÉRODOTE, I, 119 : Astyage, roi des Mèdes "dès que le fils d'Harpage fut arrivé chez lui, l'égorgea, le coupa en morceaux, fit rôtir une partie des chairs, bouillir le reste...".

2. LUCIEN, *Sur les sacrifices*, 13.

3. *Iliade*, XIII, 301 ; *Odyssée*, VIII, 361 ; SOPHOCLE, *Antigone*, 970, *Œdipe roi*, 196.

4. APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, II, 989 sq. : les Amazones "n'aimaient que funeste démesure et travaux d'Arès, car elles étaient de la race d'Arès et d'Harmonia, cette Nymphe qui avait enfanté à Arès des filles belliqueuses...".

5. HÉRODOTE, V, 7.

en son honneur. Outre les sacrifices, la cérémonie comporte un étrange combat à coups de gourdins où plus d'un des protagonistes, estime Hérodote, doit trouver la mort[1]. Dans le monde grec au contraire, il n'apparaît que dans deux oracles, pour désigner le combat : " L'impétueux Arès monté sur un char syrien " et " Arès qui rougira la mer de sang "[2].

En Scythie, il est honoré de deux façons : comme aux autres dieux, on lui offre des victimes animales ; mais Hérodote ne précise pas si, comme pour les autres dieux, ces victimes sont étranglées[3]. On sait seulement qu'on lui sacrifie du petit bétail et des chevaux : donc pas de bœuf. Mais, seul des dieux, il a droit à quelque chose en plus et occupe une place à part. " Dans chaque nome de leurs royaumes est construit un sanctuaire d'Arès : des fagots de menu bois sont entassés jusqu'à concurrence de trois stades en long et en large, moins en hauteur ; sur ce tas est aménagée une plate-forme carrée ; trois des côtés sont à pic, on peut y monter par un seul. Chaque année on y met une surcharge de cent cinquante chariots de branchages, car le monceau s'affaisse constamment par l'effet des intempéries. Sur ce monceau, dans chaque district, est planté un antique sabre de fer *(akinákēs)* et c'est là la représentation *(ágalma)* d'Arès[4]. " Avec Arès, on passe d'un espace indifférencié à un espace organisé, géométrisé, administré. Alors que, pour les autres dieux, n'existait aucun lieu sacrificiel, Arès, lui, possède un sanctuaire par " province ". Ces *marae* où il est grandement logé reposent la question du bois[5] : pour les autres dieux, il n'y a pas de bois du tout, à tel point qu'il faut employer les os comme combustible, alors qu'Arès jouit d'immenses tas de bois. C'est une des raisons pour lesquelles Dumézil voit en lui, à l'instar du Batraz des Ossètes, un " brimeur "[6]. Avec lui, apparaît, de la même façon, une temporalité :

1. HÉRODOTE, II, 63 : un groupe défend l'entrée du temple pendant qu'un autre s'efforce d'y pénétrer. D'après les gens du pays, l'origine de ce combat est la suivante : la mère d'Arès habitait en ce lieu, Arès avait été élevé à l'écart ; devenu homme, il revient désireux de visiter — s'unir *(summeîxai)* — avec sa mère. Les serviteurs voulaient l'empêcher d'entrer, d'où combat. Il existe en outre un oracle d'Arès, toujours en Égypte (II, 83) et un autre chez les Pisidiens (Thraces) (VII, 76).

2. *Ibid.*, VII, 140 ; VIII, 77.

3. *Ibid.*, IV, 62 ; *thusías... proságousi probátōn kaì híppōn* (cf. CASABONA, *op. cit.*, p. 135).

4. *Ibid.*, IV, 62.

5. Bois dont en plus il ne fait rien, puisque ses sacrifices ne prévoient aucune cuisson. *Marae*, par "analogie" avec les sanctuaires polynésiens.

6. G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, 1978, pp. 31-32.

le temps est réglé et comptabilisé — " tous les ans ", il faut réparer ses demeures et " chaque année ", on lui offre des sacrifices d'animaux, alors que, pour les autres dieux, on ignore tout de la périodicité des offrandes. De plus, son sanctuaire figure de façon métonymique l'espace scythe : la Scythie dessine un carré, la tombe royale est creusée en carré, et le temple d'Arès est construit en carré[1]. Enfin, par une dernière marque d'originalité, il a droit à une représentation figurée *(ágalma)* : il est, en effet, présent sur la terrasse de son temple, sous forme d'un " antique sabre de fer " *(akinákēs)*[2]. Cet *ágalma* toutefois est un sabre, n'est qu'un sabre, alors qu'ordinairement (notamment dans les *Histoires*) les *agálmata* des dieux sont des statues ; ainsi le même Arès a-t-il à Paprémis un *ágalma* qui est une statue[3]. Cette différence dans la figuration divine désigne-t-elle une différence de plus entre les Scythes et les autres ? Si donc l'absence de temple et de représentation figurée indique un certain " primitivisme ", Arès se révèle comme le moins " primitif " des dieux scythes, lui qui, en Grèce, et parmi les dieux grecs, pourrait passer pour un des plus " primitifs " ; il se dresse comme un dieu de l'espace organisé, lui qui est communément associé à la mêlée furieuse, à Phobos et à Déroute ses enfants ; il reçoit de la part des Scythes des honneurs particuliers, lui dont Sophocle a écrit que, parmi les dieux, il était " sans part d'honneur " *(apótimos en theoîs theós)*[4]. Mais finalement cet Arès scythe, personne d'ordre, s'inscrit dans un contexte plus large qui lui donne sens : il renvoie en effet aux choses de la guerre et donc à la figure du roi dont j'ai essayé de montrer la place centrale, dans ce monde pourtant nomade où la place du centre devrait être vide.

En plus des victimes animales, il a, seul de tous les dieux scythes, droit à des victimes humaines : " De tous les ennemis qu'ils capturent vivants, ils sacrifient *(thúousi)* un sur cent, non pas de la même

1. HÉRODOTE, IV, 62, 71, 101.

2. *Ibid.*, VII, 54 où l'*akinákés* est défini comme une épée perse. De plus il existe un lien entre le fer et la Scythie. Le chœur des *Sept contre Thèbes* associe, à plusieurs reprises, les deux : "Celui qui agite les dés, l'étranger Chalybe, émigré de Scythie, dur partageur de patrimoines, le Fer au cœur cruel..." (726-730). "Cruel a été l'arbitre de leur débat (entre Étéocle et Polynice), l'étranger du Pont, le Fer qui sort aiguisé de la flamme ; cruel le dur partageur de leur patrimoine, Arès, qui réalise aujourd'hui l'imprécation de leur père" (942-946). On peut donc associer Scythie, fer et Arès ; on comprend mieux encore, dans ces conditions, que les Scythes puissent être vus comme des "êtres pour la guerre" et qu'un sabre figure un *ágalma* d'Arès.

3. HÉRODOTE, II, 63.

4. SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 215.

façon qu'ils sacrifient le bétail, mais différemment[1]. " Hormis les Scythes, ne pratiquent le sacrifice des prisonniers dans les *Histoires* que les Taures et les Thraces Apsinthiens ; les Taures sacrifient à Iphigénie les naufragés et les Grecs qu'ils ont faits prisonniers en mer[2] ; quant aux Thraces, ils offrent à Pleistoros *(theós epikhórios)*, entre autres, le Perse Oiobazos[3]. C'est donc une pratique rare et résolument non grecque. En dehors des *Histoires*, cet acte est rare, même s'il est attesté[4].

Le sacrifice aux autres dieux ignorait toute libation, celui qui est offert à Arès comporte une libation de vin sur la tête des victimes ; il prévoit l'égorgement *(apospházein)*[5], alors que l'autre rituel était marqué par l'étrange absence du sang : " On les égorge au-dessus d'un vase ; on monte ensuite ce vase en haut du tas de branchages, et on répand *(katakhéousi)* le sang sur le sabre " ; ni sang, ni libation d'un côté, sang et libation de l'autre : les deux gestes de répandre les libations et de faire couler le sang semblent aller de pair. Tandis qu'Arès " boit " ce sang, le cadavre des victimes supporte une nouvelle violence : la mutilation ; on leur coupe l'épaule droite et le bras qu'on lance en l'air ; " puis quand on en a fini *(apérxantes)* avec les autres victimes, on s'en va ; le bras reste gisant là où il est tombé, et le corps de son côté "[6]. Après cette espèce de *maskhalismós*, un dernier outrage est réservé à ces corps suppliciés : l'absence de funérailles ; ils pourrissent là, morcelés, sans être enterrés, donc sans pouvoir, aux yeux d'un Grec, accéder véritablement au statut de morts[7]. Tel est donc ce sacrifice conforme à la figure des Scythes comme êtres pour la guerre ; de même en effet que le guerrier scythe, la première fois qu'il tue un ennemi, boit son sang, puis chaque année, en fonction d'une arithmétique de l'*aristeía* qu'apprécie le nomarque,

1. HÉRODOTE, IV, 62.
2. *Ibid.*, IV, 103.
3. *Ibid.*, IX, 119.
4. P. DUCREY *(Le Traitement des prisonniers de guerre...*, Paris, 1968, 204-205) : sacrifice accompli en l'honneur d'un mort (Patrocle, Achille, Philopœmen), ou avant une bataille (les trois Perses qui auraient été égorgés sur l'autel par Thémistocle).
5. *Apospházein*, CASABONA, 167, signale qu'il n'y a que deux emplois concernant le sacrifice : celui-ci et ARISTOPHANE, *Thesmophories*, 750 ; mais cf. DETIENNE, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, p. 223, n. 3.
6. HÉRODOTE, IV, 62. Sur le sens de *apérxantes*, voir CASABONA (65) pour qui *apérdō* est un équivalent de *apergázomai*.
7. J.-P. VERNANT, "La mort héroïque", *Actes du Colloque sur l'idéologie funéraire*, Ischia, 1977 (à paraître C.U.P., 1980).

du vin, de même Arès, dans chaque nome, " boit " le sang des prisonniers.

Arès : figure de l'ordre, figure du désordre ? En fait, si Arès est susceptible d'occuper une place centrale dans l'espace scythe, c'est qu'en Grèce même il est un marginal[1]. Ainsi quand les éphèbes athéniens prêtent serment, invoquent-ils (entre autres puissances) Arès ; quand les jeunes Spartiates vont combattre au Platanistes, ils sacrifient, de nuit, un chien à Arès Enyalios. Il est le père des Amazones et Lucien l'appelle "dieu des femmes" *(theós gunaikôn)*, alors que les femmes, normalement, sont interdites de combat. A Tégée, les femmes sacrifient seules à un Arès dit *gunaikothoínas*, un Arès de banquet. A Sparte, encore, selon Apollodore d'Athènes, on lui sacrifie un homme. La même marginalité se retrouve dans son comportement personnel : l'adultère ne l'effarouche guère, peut-être même l'inceste[2]. Marginal : c'est bien ce que veut dire Sophocle quand il l'appelle " le dieu sans part d'honneur ", dépourvu de *timê*.

1. Cf. ROSCHER, *Lexicon, s.v.* Arès.
2. Cf. n. 1 p. 202, si l'on admet que *summeîxai* puisse signifier s'unir avec sa mère.

*Conclusion*

# LA QUESTION DU NOMADISME

Comment peut-on être nomade ? Il faut et il suffit, répond la tradition, que l'on soit scythe ; pour elle, en effet, il y a équivalence entre les deux termes : le Scythe est nomade et le nomade est scythe. Dans la figure du Scythe, le savoir partagé des Grecs a retenu ces traits-là et ces traits-là sont devenus la "vraie" figure du Scythe : c'est ainsi que se fabrique l'exotisme. Bien entendu, il n'y a pas deux moments nettement séparés : une première figure, puis en vient une autre qui la recouvre. Le travail de l'exotisme est en effet à l'œuvre du jour où, "pour la première fois" quelqu'un a prononcé le mot "Scythe".

Quand Prométhée révèle à Io le long parcours de ses souffrances, il lui parle du pays des "Scythes nomades" : "En partant d'ici, tourne-toi d'abord vers le soleil levant et va par les plaines sans labour, jusqu'au moment où tu atteindras les Scythes nomades, qui habitent des demeures d'osier tressé juchées sur des chars à bonnes roues et suspendent à leur épaule l'arc à longue portée. Évite-les[1]..." De la même façon, le poète parasite des *Oiseaux* (qui essaie de se faire donner un manteau) cite Pindare et évoque les "Scythes nomades" : "Car chez les Scythes nomades, il erre loin des troupes *(alâtai strátōn)* celui qui ne possède pas de... vêtement tissé par la navette"[2] ; Pindare disait de "maison portée sur un char". De façon générale, "les anciens *(archaîoi)* Grecs", note Strabon[3], désignaient "les

1. ESCHYLE, *Prométhée enchaîné*, 707-712.
2. ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 941-942 ; scholie *Oiseaux*, 942-943. Pindare, fr. 105 *b* 1, éd. Snell. On peut encore ajouter Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux*, 18.
3. STRABON, I, 2, 27.

peuplades du Nord connues, par le nom unique de Scythes (ou de nomades, chez Homère) ". À l'article "nomades", la *Souda* rapporte la même histoire, après avoir donné comme définition de *Nomádes* : *Boskómenai agélai*, "troupeaux qui vont paissant", *kaì éthnē skuthiká*, "et peuplades scythes"[1]. Le Scythe est donc bien le nomade.

Mais pour Hérodote, les choses ne sont pas aussi simples ; si les Scythes, en effet, sont bien nomades, ils ne sont pas les seuls nomades des *Histoires*, et plusieurs autres peuples connaissent ce genre de vie. Un certain nombre de tribus *(génea)* perses sont nomades ; certaines peuplades *(éthnea)* indiennes sont nomades ; plus au nord, les Massagètes, attaqués par Cyrus, le sont aussi ; à l'est du Tanaïs et voisins des Scythes, les Boudins et les Androphages sont des nomades. Au sud, on rencontre les Libyens nomades, qui circulent sur un vaste territoire depuis l'Égypte jusqu'au lac Tritonis ; enfin sont mentionnés, une fois, des Éthiopiens nomades[2]. Tous ces peuples ont pour point commun d'ignorer les labours, les semailles et de ne pas vivre dans des maisons, mais à partir de là, existe entre eux une grande variété de *nómoi*. Variété de régime alimentaire d'abord : beaucoup sont galactophages (les Libyens, les Massagètes et les Scythes), mais pas tous ; la plupart mangent cuit, mais pas tous (les Indiens et les Boudins mangent cru) ; la plupart sont des mangeurs de viande, mais pas tous (certains Indiens sont herbivores et les Boudins mangent des aiguilles de pin) ; quant aux Androphages, ils sont mangeurs d'homme, mais il est précisé qu'ils sont une exception et que, de tous les peuples du Nord inventoriés par Hérodote, ils ont les mœurs les plus sauvages *(agriótata)*. Les mœurs sexuelles sont elles aussi variables : certains connaissent le mariage, d'autres non, cer-

1. *Souda, s.v. Nomádes.* Étienne de Byzance, *Ek tōn Ethnikōn*, éd. Meineke, *s.v. Skúthai : éthnos thrákion ; ekaloûnto dè próteron Nomaîoi* ; c'est-à-dire gens des pâturages, mais aussi se déplaçant de pâturage en pâturage. Aristote, *Partie des animaux*, 682 *b* 7, définit ainsi le *nomadikós biós* des insectes : ceux qui, pour trouver leur nourriture, ont à aller à l'extérieur *(dia tèn trophèn anagkaîon ektopízein)*. Pour un examen d'ensemble, voir E. Laroche, *Histoire de la racine "Nem" en grec ancien*, Paris, 1949 ; sur les sens de *némō/némomai* chez Hérodote, cf. pp. 18-21, et sur les sens des quatre dérivés *nomé, nomeús, nomós, nomás*, cf. pp. 115-129 : par exemple, p. 117, "en définitive, *nomós* ne désigne pas autre chose qu'un pâturage pour les animaux ou un habitat sans limites reconnues pour les hommes (le *nome* en tant que division administrative est un mot technique depuis Hérodote... les composés *nomárchés*, etc., ne soulèvent aucune difficulté. Hérodote, IV, 66, etc.). Si l'on veut que *nomós* soit dérivé de *némō*, "je partage", cela ne peut être qu'une interprétation récente, à une époque où *némō* s'applique aussi aux divisions territoriales, c'est-à-dire au cours du ~ v[e] siècle".

2. Herodote, 1, 125, 215, 216 ; II, 29 ; III, 98, 99 ; IV, 106, 109, 181, 186, 190.

tains n'ont qu'une seule femme, d'autres non, certains, comme les Indiens, "font l'amour en public", "comme des bêtes", les autres s'isolent. Les Libyens enterrent leurs morts "comme les Grecs", les Scythes les enterrent différemment, mais ils les enterrent, les Indiens et les Massagètes sacrifient *(thúousi)* les vieillards et en font un festin *(kateuochéontai)*[1], et, pourtant, ils sont tous également nomades... Ainsi le nomadisme, s'il est un genre de vie, s'accommode de règles de vie multiples et, une fois posée la différence radicale qu'est l'ignorance de l'agriculture, le nomade d'Hérodote n'est pas le même partout, répétant au nord aussi bien qu'au sud invariablement le même comportement. En outre, à rapprocher les Scythes des autres nomades, ils apparaissent comme relativement "peu nomades" ; leur mode de vie en effet ne retient pas les solutions comportant la plus grande charge d'altérité (par rapport à un modèle grec d'existence) : ils sont monogames, mangent cuit et font des sacrifices.

Nomades parmi d'autres, les Scythes ne sont pas que nomades et même ne sont pas toujours nomades. Qu'on se rappelle la première version des origines, celle "dite" par les Scythes eux-mêmes[2] : ils sont là, reçoivent les objets d'or (dont le joug et la charrue), que le plus jeune des frères emporte "chez lui". Bref, ils ne se présentent pas comme des nomades. Sans doute Hérodote ne prend-il finalement, ni à son compte, ni même en compte ce récit, qui est d'ailleurs plus récit des origines du pouvoir royal que récit des origines des Scythes eux-mêmes.

Quant à la deuxième version, celle que racontent les Grecs du Pont, qui, comme la précédente, a plus affaire avec l'origine de la royauté qu'avec celle du peuple scythe, le narrateur ne la prend pas non plus à son compte, mais, à la différence de la première, elle ne rencontre pas la question de l'agriculture et n'implique aucune sédentarisation des Scythes. Il est simplement dit que Skythès reste seul maître du territoire que ses deux frères, Agathyrsos et Gelonos, doivent quitter. Au total, cette histoire forgée par les Grecs du Pont ne s'oppose pas au savoir partagé des Grecs pour qui le Scythe est le nomade.

En outre, Hérodote précise ailleurs, et de la manière la plus nette, que les Scythes ne sont pas que nomades ; c'est au moment où il entreprend d'arpenter la Scythie et de faire l'inventaire des peuples

1. Les Issédons (IV, 26) font également un banquet avec leurs parents morts, et ils ne sont pas nomades.
2. Cf. *supra*, pp. 38-40.

qui l'occupent : " Pour nous, nous allons rapporter tout ce que nous avons pu atteindre par ouï-dire de renseignements précis s'étendant aussi loin que possible"[1], il s'agit donc de *tout* dire de ce que l'on aura recueilli par l'*akoé*, à condition de traiter cette information avec précision *(atrekéōs)*. En partant d'Olbia[2], on rencontre d'abord les Kallipides, qui sont des Hellénoscythes, puis au-dessus *(húper)*, les Alazons : les uns et les autres "sèment et consomment du blé" *(speírousi kaì sitéontai)*. Au-dessus encore, habitent les "Scythes laboureurs" *(arotêres)* qui sèment du blé, mais ne le mangent pas[3]. Ce premier groupe est suivi, plus à l'est et au-delà du Borysthène, par les "Scythes cultivateurs" *(geōrgoí)*[4]. Quelle différence, du point de vue des pratiques agricoles, existe entre les *arotêres* et les *geōrgoí* ? Probablement celle-ci : les *arotêres* sèment et labourent, tandis que les *geōrgoí* sèment, mais ne labourent pas ; autrement dit, non seulement ils ne mangent pas de pain, mais même ils ne produisent pas de blé. Le narrateur ne dit-il pas en effet des "Scythes nomades" que l'on rencontre au-delà du Panticapès, qu'ils "ne sèment rien ni ne labourent" *(oúte ti speírontes oudèn oúte aroûntes)* ; c'est-à-dire qu'eux ne mangent pas de pain, ne produisent pas de blé, mais en plus ils ignorent toute forme d'agriculture.

Ainsi l'inventaire circonscrit le nomadisme : le pays *(chōrē)* des nomades s'étend entre le Panticapès et le Gerrhos, soit sur une distance de quatorze journées de marche. Viennent en dernier lieu, après le Gerrhos, les "Scythes royaux" : "Ils sont les meilleurs *(áristoi)* et les plus nombreux *(pleîstoi)*, ils considèrent tous les autres Scythes comme leurs esclaves." Comment vivent-ils ? Rien n'est précisé : ils sont simplement les royaux ; c'est là tout leur être : ils sont le pouvoir. D'ouest en est, on rencontre donc successivement quatre groupes de Scythes : les trois premiers se définissent par leur rapport au travail agricole, le dernier par son rapport au pouvoir ; l'ethnographe travaillant à partir de la tradition orale *(akoé)*

1. Hérodote, IV, 16 : *'All' óson mèn êmeîs atrekéōs epì makrótaton oîoi te genómetha akoè exikésthai, pân eirêsetai.*

2. *Ibid.*, IV, 17-20.

3. Comment peut-on à la fois semer du blé et ne pas manger de pain ? Réponse : ils le vendent. Proches d'Olbia, les Scythes laboureurs "connaissent" le blé, mais ne sont pas pour autant des hommes mangeurs de pain.

4. Les *geōrgoí* occupent un territoire qui, vers le nord, s'étend sur onze journées de navigation (dix jours en IV, 53) et quatre journées de marche vers l'est, soit jusqu'au fleuve Panticapès. Il est précisé que le Borysthène (leur frontière occidentale) fournit d'excellents pâturages, et que ce qu'on sème sur ses bords pousse très bien (IV, 53).

conclura alors de cet inventaire qu'ils ne sont pas que nomades.

Les *Histoires* semblent ainsi se démarquer du savoir partagé. Les Scythes apparaissent comme un peuple nomade parmi d'autres et, surtout, ils ne sont pas que nomades. Pourtant, à considérer l'ensemble du *lógos*, la figure produite est celle du nomade : finalement, les Scythes sont des nomades quand même, ne sont même que des nomades. Quelques exemples : dès l'ouverture du *lógos*, ils sont présentés comme des nomades ; et même leur nomadisme est invoqué comme explication (qui n'explique rien) d'une pratique aberrante : si les Scythes aveuglent leurs prisonniers, c'est "parce qu'ils ne labourent pas, mais sont nomades"[1] ; on explique une étrangeté par une autre, que tout le monde connaît et dont l'extension est plus grande. La version des origines, à laquelle se rallie Hérodote, raconte que les "Scythes nomades" sont passés d'Asie en Europe et ont pris possession d'un désert[2]. Quand Darius, une fois franchi l'Istros, marche vers l'est, à la "poursuite" d'une partie des Scythes, il devrait normalement (c'est-à-dire d'après l'inventaire ethnographique) traverser successivement le pays des Scythes laboureurs, des cultivateurs, des nomades puis des royaux, avant de pénétrer dans celui des Sauromates ; or, tout au contraire, il est précisé que, pendant cette traversée, il n'a rien eu à piller, car "le pays est inculte *(chérsos)*[3]. Tout se passe donc comme si, avec le récit de la guerre, l'espace change et n'est plus que l'espace du parcours : il n'y a plus désormais qu'une seule terre en friche de l'Istros aux confins de la Sauromatide. Pour faire face à l'invasion perse, il est prévu d'envoyer vers le nord "les chariots où vivent leurs enfants et leurs femmes"[4] ; dès lors, ils ne sont que nomades. Idanthyrse enfin, dans sa réponse à Darius, parle en nomade et seulement en nomade : "ce que je fais aujourd'hui ne diffère pas fondamentalement de ce que j'ai accoutumé de faire ; en paix comme en guerre, nous autres Scythes sommes gens du parcours"[5]. Hormis l'épisode ethnographique de l'arpentage et de l'inventaire, voilà donc des gens qui sont seulement des nomades. Qu'est-ce qui conduit à passer du *pas que* nomades au *que* nomades ? Pourquoi, notamment, le metteur en scène de la guerre de Darius ne les donne-t-il à voir que comme des nomades ?

1. Hérodote, IV, 2.
2. *Ibid.*, IV, 11.
3. *Ibid.*, IV, 123.
4. *Ibid.*, IV, 121.
5. *Ibid.*, IV, 127. On peut encore ajouter que, dans l'histoire de Skylès, les Scythes sont des nomades.

Joue bien évidemment un rôle le savoir partagé, pour qui Scythe et nomade s'équivalent. Mais ce n'est pas suffisant. Constater qu'avec le début du récit de la guerre, ils n'ont plus d'autre figure que celle du nomade conduit en effet à revenir sur les contraintes narratives. Ces contraintes, comme nous l'avons vu[1], c'est tout ce qui tend à faire des Scythes des "Athéniens", et, de la guerre scythe, une répétition des guerres médiques, qui fonctionnent, par rapport à elle, comme modèle d'intelligibilité. Mais cette tendance à l'assimilation des Scythes et des Athéniens, notamment comme défenseurs de la liberté, rencontre, à un moment, une limite infranchissable ; les uns sont autochtones et vivent en *pólis*, les autres ignorent l'agriculture et la vie de cité ; c'est le point où les contraintes purement narratives (Scythes = quasi-Athéniens) se heurtent aux exigences du discours ethnologique (nomadisme). Il est clair que cette distinction existe et qu'elle est opératoire à un certain niveau.

Mais je crois qu'il faut aller plus loin et considérer qu'il fait aussi partie des contraintes narratives de ne les connaître *que* comme nomades. Dans cette guerre il faut, en effet, que les Scythes l'emportent : elle est une répétition des guerres médiques ; il est exclu qu'un Grand Roi puisse, passant d'Asie en Europe, sortir impunément de son domaine ; mais il est peu vraisemblable de leur faire livrer une grande bataille rangée contre l'armée perse : peut-être parce qu'elle leur est infiniment supérieure, mais aussi parce que la tradition n'a jamais rien connu de tel. Autrement dit, la seule arme des Scythes, c'est leur aporie, le fait qu'il n'y a pas de *póros* vers eux et qu'ils sont insaisissables. Les Athéniens ont le "rempart de bois", c'est-à-dire leurs vaisseaux, les Scythes, eux, ont le plus sûr des remparts[2], leur aporie. Structurellement, l'aporie des uns et la flotte des autres occupent la même place et jouent, à un certain moment, le même rôle dans le récit. Ainsi l'aporie est impliquée par le récit de la guerre et fait partie des contraintes du récit. Or, des gens qui sont *áporoi* ne peuvent être que nomades et le nomadisme œuvre dans le récit.

Si les Scythes sont *áporoi*, ils ne peuvent être que nomades et, s'ils sont nomades, ils sont nécessairement *áporoi*. C'est à l'articulation de ces deux propositions que va s'attacher le discours ethnologique

1. Cf. *supra*, p. 54 sq.

2. ESCHYLE, *Euménides*, 700-703 : Athéna instaurant l'Aréopage : "Vous avez en lui un rempart tutélaire de votre pays et de votre ville *(éruma kaì sôtérion)* tel qu'aucun peuple n'en possède, ni en Scythie, ni sur le sol de Pélops." On peut comprendre que le rempart des Scythes, c'est précisément leur aporie.

du narrateur ; par discours ethnologique, j'entends l'effort théorique déployé par Hérodote pour penser le nomadisme. La liaison, sur le plan théorique, entre les deux propositions, en même temps que le fondement du nomadisme, Hérodote les repère dans la stratégie : l'aporie est au moins autant un choix stratégique que le résultat d'un mode de vie. En cette aporie, postulée par le savoir partagé (Scythe = Nomade), exigée par le récit (les Scythes doivent échapper à Darius), et théorisée par le discours ethnologique d'Hérodote (le nomadisme est un genre de vie, mais aussi une stratégie, dont la figure spatiale est précisément l'aporie) se rejoignent donc les exigences et les contraintes respectives du savoir partagé, du récit et de l'ethnologie[1].

## POUVOIR ET ESPACE

Sésostris, en condamnant au travail forcé les prisonniers qu'il a faits au cours de ses guerres de conquête, transforme l'espace égyptien[2] ; un pays, propre aux chars et chevaux, devient, en effet, un territoire réticulé par tout un réseau de canaux. D'une manière générale, le pouvoir royal marque l'espace : il l'oriente et le fixe, le découpe et le distribue, le jalonne de monuments de sa présence ; inversement, le terrain de parcours et l'espace indifférencié lui répugnent. Comment, dans ces conditions, les Scythes peuvent-ils être à la fois pasteurs et sujets ? Ou : qu'est-ce qu'un roi nomade ? Un tel hybride est-il viable, c'est-à-dire une telle alliance de mots est-elle pensable ?

J'introduirai ici une double hypothèse : le Barbare est royal ou despotique ; et le modèle même de tout pouvoir barbare est donné, dans les *Histoires*, par le Grand Roi. Ce qui est dit des Égyptiens, qui "étaient incapables de vivre jamais sans roi"[3], vaut en fait pour tous les Barbares ou tous les non-Grecs (le petit écart entre les deux

1. On peut aussi rappeler que les pratiques sacrificielles ne les font apparaître *que* comme nomades : le rituel ne reprend nullement, en cette occasion, la distinction entre Scythes laboureurs, cultivateurs et nomades ; tous ignorent l'agriculture.

2. HÉRODOTE, II, 108-109.

3. *Ibid.*, II, 147 : *oudéna gàr chrónon oîoi te êsan áneu Basiléos diaitâsthai.*

formulations réserve la place du tyran, à la fois grec et royal, donc à la fois "grec" et "non grec"). La seconde : un pouvoir nomade est impensable. S'il en est ainsi, les Scythes, qui sont indiscutablement des Barbares, ne peuvent connaître qu'un pouvoir royal ; ce qu'ils ont en effet ; mais dès l'instant que, dans le récit, surgit la figure du roi, ils ne sont plus "nomades" : ce que je crois.

Comment le roi apparaît-il[1] ? D'abord sous les traits d'un malade, par suite des étranges échanges qui se nouent entre le corps du roi et ses sujets, entre le corps royal et le corps social : il souffre parce qu'un Scythe a prêté un faux serment par les "foyers royaux". Hestia, la première divinité du panthéon, est la "reine" des Scythes, et le "foyer royal" est le garant des échanges entre les Scythes et leur fondement. Si cette présence centrale d'Hestia-Tabiti indique bien la centralité du pouvoir royal, elle marque, non moins clairement, que le pouvoir ne saurait être nomade, ni dans sa conception ni dans son fonctionnement.

Quand le roi meurt, il est peut-être plus encore roi que de son vivant ; on l'enterre chez les Gerrhiens, aux confins de la Scythie, et sa "maison" devient le centre véritable du territoire, comme le prouvent les paroles d'Idanthyrse à Darius : trouve les tombeaux de nos rois et nous te livrerons bataille, autrement dit : tu as beau avoir franchi l'Istros, tu n'as pas trouvé pour autant de *póros* vers nous, mais si tu découvres les tombeaux, alors tu mettras effectivement en danger notre "territoire" et nous nous battrons. Pour être un véritable envahisseur, Darius ne doit donc pas se contenter (comme il le croit) de franchir l'Istros, mais il lui faudrait encore trouver les tombeaux des rois ; c'est-à-dire que le *póros* véritable n'est pas le pont, mais les tombeaux. La tombe royale tient donc bien lieu de "centre" : elle est, en effet, ce point fixe et immobile, qui fait que l'espace scythe peut se constituer comme territoire (par référence à un pouvoir), mais elle est aussi, par sa localisation à la frontière, ce qui, justement, permet à l'espace scythe de fonctionner comme espace nomade. Donc, pas de territoire sans centre, ou sans pouvoir, mais l'opérateur du nomadisme, à l'œuvre dans le récit, fait que le centre est une tombe et que ce centre est "excentré". De plus, le roi mort qui oblige les Scythes à se reconnaître comme Scythes, en se mutilant, les contraint, du même coup, à s'avouer ses sujets : ces marques de reconnaissance les constituent en "communauté", avec sa mémoire corporelle, et abolissent la dispersion nomade qui avait

1. Cf. *supra*, p. 129 sq.

cours avant les funérailles. Le pouvoir nie le nomadisme.

Le roi enfin est un chef de guerre : il est celui à qui il faut apporter des têtes pour avoir droit au partage du butin. Mais plus largement, dès qu'il s'agit des choses de la guerre, l'espace scythe se modifie : on passe, en effet, brutalement d'une étendue indifférenciée à un espace délimité, divisé, organisé (avec ses nomes et ses nomarques, avec ses rites et ses cérémonies annuelles). Arès, présent dans ses sanctuaires, est l'étrange figure *(ágalma)* de cet ordre guerrier ; au roi on apporte des têtes, on offre à Arès des prisonniers. Le roi et Arès, en tant que maîtres de la guerre, créent donc un espace peu différent des nomes égyptiens, ou des satrapies perses. Ainsi pouvoir militaire et nomadisme paraissent s'exclure et ces trois portraits du roi scythe, dans l'exercice de son despotisme, tracent tous une séparation entre pouvoir et nomadisme : un pouvoir nomade est impensable ; dès lors qu'il est pouvoir, il n'est plus nomade.

Pourtant, si l'on passe de l'exposé des *nómoi* scythes au récit de la guerre de Darius, quand entre en scène Idanthyrse, il est assurément un roi nomade, expliquant qu'il fait une guerre nomade : nous qui n'avons ni ville ni terre cultivée, nous n'avons pas à te livrer de bataille rangée. Comment expliquer cette intervention ? Dans la mesure où nous sommes dans le récit de la guerre, les Scythes ne peuvent être *que* nomades, mais surtout, Idanthyrse n'est là que comme porte-parole de la guerre nomade : il expose à des gens qui n'y comprennent rien (les Perses) que leur conduite n'est pas "folie", mais mise en œuvre d'une stratégie. En faisant parler Idanthyrse, le narrateur s'adresse aux Perses, qui, en Scythie, se conduisent comme des Grecs et sont des quasi-hoplites, mais aussi, et avant tout, au destinataire. Et c'est précisément en ce point, dans la transcription du nomadisme en termes stratégiques, que se situe la grande originalité d'Hérodote ; le nomadisme n'est finalement pensable, de manière positive, que comme stratégie. Il est seul à proposer cette réflexion théorique qui ne sera pas véritablement reprise après lui, le nomadisme ne se définissant plus que négativement. Voilà pourquoi il dit, en le prenant à son compte, *je,* que, "pour la plus importante des affaires humaines, le peuple scythe a inventé la solution la plus sage (subtile) de toutes celles que nous connaissons" : la guerre nomade, ou une façon "d'empêcher qu'aucun agresseur qui marcherait contre eux ne s'échappe et qu'aucun ne les puisse atteindre, s'ils ne veulent être découverts"[1] ; donc l'aporie. Dans cette perspective, la seule qui

1. HÉRODOTE, IV, 46.

lui reconnaît une certaine positivité, le nomadisme n'est finalement pas un genre de vie plus une stratégie, mais plutôt une stratégie, plus un genre de vie, ou une stratégie imposant un genre de vie.

Qu'est-ce qui permet à Hérodote de produire cette théorie dans laquelle la stratégie fonctionne comme modèle d'intelligibilité ? La réponse à cette question exige de prendre en compte ce que dit le savoir partagé, dans les années ~ 440-430, en matière de stratégie, ou ce que disent les théories stratégiques qui ne sont pas (ou pas encore) du savoir partagé. J'ai montré que, structurellement, l'aporie est à l'expédition de Darius contre les Scythes ce que la flotte athénienne est à l'entreprise de Xerxès contre les Grecs : l'une et l'autre occupent la même position dans le récit. Mais qu'est-ce qui, par-delà la raison narrative, fonde cette équivalence ? Je crois qu'est implicitement présente la métaphore de l'insularité, ou, plus exactement, que l'insularité fonctionne comme métaphore du nomadisme ; l'insularité étant ce qui rend pensable, de manière positive, le nomadisme : être nomade, c'est finalement être comme un insulaire.

Parvenu à ce point, et si nous sortons des *Histoires*, nous rencontrons inévitablement la stratégie péricléenne ; contrairement à la stratégie traditionnelle qui subordonnait la défense de la ville à celle du territoire[1], cette stratégie nouvelle préconise d'abandonner le territoire et de ne pas livrer de bataille rangée, de ne défendre que la ville et de compter sur la flotte. Or cette stratégie, dans son discours, a recours à la métaphore de l'insularité. Athènes doit devenir comme une île, et les Athéniens comme des insulaires. "Réfléchissez plutôt, déclare Périclès dans son discours de ~ 432 aux Athéniens, si nous étions des insulaires, qui donc offrirait moins de prise *(alēptóteroi)* ? Eh bien ! Ce que nous devons faire aujourd'hui, c'est par la pensée, nous rapprocher le plus possible de cette condition : il faut nous désintéresser de la terre et des maisons, pour ne veiller que sur la mer et sur la ville... Et si je croyais devoir vous convaincre, je vous dirais d'aller vous-mêmes les mettre au pillage, [la terre et les maisons], montrant ainsi aux Péloponnésiens que ce n'est pas là le moyen d'obtenir votre soumission[2]." L'insulaire n'offre aucune prise, il est insaisissable, il est *áporos*. Être insulaire, c'est donc être

1. Cf. GARLAN, *op. cit.*, p. 44 sq.

2. THUCYDIDE, I, 143, 5. On retrouve cette même métaphore dans la *Constitution des Athéniens* du Pseudo-XÉNOPHON : "Si c'était en insulaires que les Athéniens exerçaient leur thalassocratie, il leur serait possible de causer tout le mal qu'ils voudraient sans en subir aucun, tant que durerait leur maîtrise de la mer, ni pillage de leur territoire, ni invasion ennemie..." (II, 14).

*áporos*, tout comme être nomade, c'est être *áporos*. Ne pouvant être insulaires, les Athéniens sont marins et se retranchent derrière leurs remparts, ne pouvant être ni insulaires, ni marins, ni retranchés, les Scythes *áporoi* ne peuvent être que nomades. Ainsi l'insularité, transcription métaphorique de la stratégie de Périclès, vaut aussi comme "principe" métaphorique d'intelligibilité d'un genre de vie[1], qui, sinon, ne se définirait que par ses manques. Elle est ce qui implicitement informe la théorie hérodotéenne du nomadisme. On peut relever un indice de son travail dans les dispositions prises au moment de l'invasion de Darius : les Scythes envoient leurs femmes, leurs enfants et leurs troupeaux vers le nord, tout comme les Athéniens mettent à l'abri leurs familles et leurs biens en les faisant passer dans les îles ; mais, surtout, ils appliquent à la lettre le programme de Périclès, en ravageant eux-mêmes les herbages et en comblant les puits ; mais à quoi peut bien servir une telle précaution dans un pays où les cours d'eau sont aussi nombreux que les canaux en Égypte ?

Que le nomadisme soit d'abord une stratégie et même un choix stratégique, nul ne l'exprime plus clairement qu'Arrien de Nicomédie, historien du II^e^ siècle de notre ère, dans un texte tout à fait étonnant. Dans un fragment de ses *Bithynica*, il opère en effet à la fois un renversement et un passage à la limite : premièrement les Scythes ne sont pas des nomades, ou, plutôt, ils ne l'ont pas toujours été, deuxièmement ils ont décidé de le devenir pour des raisons stratégiques[2]. "Les Scythes se nourrissaient jadis de pain, labouraient la terre, logeaient dans des maisons et avaient des villes, mais lorsqu'ils eurent été vaincus par les Thraces, ils changèrent de coutumes et jurèrent de ne plus construire de maisons, de ne plus sillonner la terre avec la charrue, ni de bâtir des villes, ni d'amasser des richesses, mais d'avoir des chariots pour demeures, la chair des animaux sauvages pour nourriture et le lait pour boisson, enfin de n'avoir pour tout bien que le bétail qui les suivrait dans leurs pérégrinations d'un pays dans un autre. C'est de cette manière que d'agriculteurs ils devinrent nomades."

1. Par "principe métaphorique" d'intelligibilité, je veux simplement dire que son mode d'intervention se produit dans le registre de la métaphore.
2. ARRIEN, fr. 54, p. 218, éd. G. Wirth, vol. II.

## LES MOTS POUR LE DIRE

Même si la stratégie de l'aporie est la seule invention qu'il admire chez les Scythes, Hérodote l'admire vraiment ; par elle, le nomadisme devient pensable et n'est plus seulement cette vie aberrante qui ne se définit que par ses manques. Autrement, il n'y a pas de mots pour dire le nomadisme, il ne se définit que par une accumulation de négations : les nomades ne mangent pas de pain, ne labourent pas, ne sèment pas, n'habitent pas de maisons ; pour prier leurs dieux ils n'ont ni statues, ni temples, ni autels, et quand ils sacrifient, ils n'allument pas de feu, ne consacrent pas de prémices, ne répandent pas de libations, n'égorgent pas d'animal, etc. Le nomadisme n'est donc que la somme (jamais achevée) de ses manques et le nomade, la figure même de l'*ápolis*. Aussi l'anthropologie grecque fera-t-elle du nomadisme un primitivisme : les premiers temps de l'humanité furent nomades : c'est, parmi d'autres, ce que suggère Thucydide dans l'*Archéologie*[1]. Quand Euripide fait débarquer Ulysse chez les Cyclopes, il demande à Silène :

"Qui est leur chef ? Ont-ils l'état démocratique ?"

Réponse de Silène :

"Ce sont des nomades : en rien personne n'écoute (n'obéit à) qui que soit[2]."

Sans doute ces propos sont-ils une reprise d'Homère, mais ils jouent aussi sur l'impossibilité de penser un pouvoir nomade.

Une remarque d'Aristote sur les nomades est à la fois symptomatique de cette incapacité à dire le nomadisme et intéressante par la manière dont est contournée la difficulté : "Les nomades sont les hommes qui travaillent le moins *(argótatoi)* : car la nourriture qu'ils tirent des animaux domestiques leur vient sans peine et tout à loisir, mais, comme leurs troupeaux sont contraints de se déplacer pour leur pâture, eux aussi sont forcés de les accompagner, comme s'ils cultivaient un champ vivant *(ósper geōrgían zôsan geōrgoûntes)*[3]." Tout d'abord, les nomades ignorent le *pónos*, le travail agricole ; ils vivent pratiquement dans un temps antérieur à Prométhée[4] ; ils

1. THUCYDIDE, I, 2 ; cf. aussi Th. COLE, *Democritus and the sources of greek anthropology*, 1967, p. 29.
2. EURIPIDE, *Cyclope*, 119-120 : *Nomádes akoúei d'oudèn oudeìs oudenós.*
3. ARISTOTE, *Politique*, 1250 *a*, 31-35.
4. HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*, 42 sq.

mènent une vie de loisir et connaissent un âge d'or, à cela près que ce n'est pas la terre qui produit d'elle-même tout ce qui est nécessaire, mais leurs troupeaux : ici, les troupeaux occupent la même place que la terre dans les représentations de l'âge d'or ; la phrase d'Aristote joue sur une simple substitution. Or, pour figurer la vie de ces hommes, qui ignorent le travail agricole, Aristote ne peut s'empêcher d'employer une métaphore, précisément agricole : saison après saison, ils se déplacent "comme s'ils cultivaient un champ vivant". On ne saurait exprimer plus clairement l'impossibilité de penser le nomadisme : n'ayant pas les mots pour le dire, Aristote change de code et a recours à la métaphore qui, finalement, ne fait que redire, avec redondance, que le nomadisme n'est pas bon à penser.

En s'éloignant davantage encore d'Hérodote, on trouve un savoir de plus en plus figé, syntagmes qui ne pensent plus rien. Nicolas de Damas, par exemple, au I^er^ siècle av. J.-C., dans son ouvrage *éthnē sunagōgḗ* caractérise ainsi les nomades libyens : "Ils comptent le temps, non en jours, mais en nuits"[1] ; on n'a plus qu'une inversion pauvre. Enfin les lexicographes donnent comme synonymes de nomades, "sauvages", "barbares"[2].

1. NICOLAS DE DAMAS, *F. Gr. Hist.*, 90 F 103 (JACOBY).
2. *Souda, s.v. Nomádōn* ; HÉSYCHIUS, *Lexicon*, éd. Latte, *s.v. Nomádōn*, ou *s.v. Nomádes : ēmérai ai phtínontos toû mēnós.*

SECONDE PARTIE

# *Hérodote, rhapsode et arpenteur*

# GÉNÉRALISER

Nous avons suivi, comme à la trace, le nom *Scythes* et rassemblé la collection des prédicats qui le constituent : lecture pas à pas à travers l'espace des *Histoires* et lecture fondée sur la pratique de l'écart systématique. Le *lógos* construit une figure du nomade, qui rend pensable son altérité : on passe d'une altérité massive, opaque pour le destinataire, telle qu'elle apparaît au chapitre 2 (ils aveuglent leurs prisonniers, *car* ils sont nomades)[1], à une altérité faisant sens (le nomadisme est d'abord une stratégie), d'une "fausse" intelligibilité, qui n'est que redoublement d'étrangeté, à une intelligibilité "vraie", c'est-à-dire ayant du sens pour un Grec des années ~ 30.

A ce point et s'il s'agissait de faire un inventaire des autres chez Hérodote, il conviendrait de prendre en compte d'autres peuples et d'autres *lógoi* : plus fascinants encore pour les Grecs, les Égyptiens tout d'abord, qui, dans les *Histoires*, occupent une place à la fois symétrique et inverse de celle des Scythes, mais aussi les Libyens, en partie nomades, dont il vient à être question tout de suite après le *lógos* scythe, ou encore les Indiens, les derniers des hommes vers l'est, sans parler des Perses avec la figure emblématique du Grand Roi... En mettant en œuvre, au moins pour commencer, une même lecture fondée sur l'écart systématique, on pourrait tenter de cerner leur altérité dans l'imaginaire grec du v^e^ siècle. Mais, outre que suivre les Scythes a déjà conduit à rencontrer, par exemple, les Égyptiens, ou les Perses, il paraît plus intéressant d'aller vers une généralisation : non plus ce mouvement d'aller et retour du récit au savoir partagé autour de la figure du Scythe, non pas quels autres

1. HÉRODOTE, IV, 2 ; G. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, p. 309.

met successivement en scène le récit, mais comment il les construit.

Si le récit se déploie bien entre un narrateur et un destinataire, implicitement présent dans le texte lui-même, la question est de percevoir comment il "traduit" l'autre et comment il fait croire le destinataire dans l'autre qu'il construit. En d'autres termes, il s'agira de repérer une rhétorique de l'altérité à l'œuvre dans le texte, d'en cerner quelques figures et d'en démonter quelques procédures ; bref, de rassembler les règles opératoires de la fabrication de l'autre.

Mais ce travail de repérage et de découpage qui, au mieux, aboutit à un inventaire, plus ou moins complet, de figures inertes, s'il est indispensable, ne suffit pas. Les diverses figures sont, en effet, mises en mouvement par le narrateur, qui intervient de multiples façons, à l'intérieur même de son récit : la lecture doit alors se faire attentive à toutes les marques d'énonciation, qui disposent ces figures et qui, pour le destinataire, les lestent finalement d'un poids spécifique de persuasion. Pour les *Histoires*, l'affaire se joue, avant tout, entre ces quatre marques, ou ces quatre opérations : *j'ai vu, j'ai entendu*, mais aussi *je dis, j'écris*.

Cette nécessaire attention aux marques d'énonciation fait qu'on ne peut lire un récit comme les *Histoires*, en se contentant d'une lecture de type structural, procédant par découpe de son objet, mise à plat du texte et combinatoire des énoncés entre eux. Le récit ne se développe pas de manière linéaire, une phrase succédant à une autre, pour former au bout du compte, sous l'œil du lecteur-commentateur, un système de transformations. Existent tout au contraire des différences de niveau et des décrochages entre les énoncés successifs, qui sont, précisément, indiqués par tout le jeu des marques d'énonciation. Seule l'attention à cette dimension "verticale" du texte, ou la prise en compte de cette interrogation (qui parle à qui et comment ?) permet de poser, dans sa complexité, la question de l'effet du texte.

*Chapitre 1*

# UNE RHÉTORIQUE DE L'ALTÉRITÉ

## DIFFÉRENCE ET INVERSION

Dire l'autre, c'est le poser comme différent, c'est poser qu'il y a deux termes *a* et *b* et que *a* n'est pas *b* ; soit, il existe des Grecs et des non-Grecs. Mais la différence ne devient intéressante qu'à partir du moment où *a* et *b* entrent dans un même système : on n'avait auparavant qu'une pure et simple non-coïncidence. On a désormais des écarts, donc une différence assignable ou significative entre les deux termes[1]. Soit il existe des Grecs et des Barbares. Dès lors que la différence est dite ou transcrite, elle devient significative, puisqu'elle est prise dans les systèmes de la langue et de l'écriture. Commence alors ce travail, incessant et indéfini comme celui des vagues se brisant sur une grève, qui consiste à ramener l'autre au même.

A partir de la relation fondamentale qu'instaure entre deux ensembles la différence significative, peut se développer une rhétorique de l'altérité que vont déployer les récits qui parlent avant tout de l'autre, les récits de voyage au sens large. Un narrateur, appartenant au groupe *a*, va raconter *b* aux gens de *a* ; il y a le monde où l'on raconte et le monde que l'on raconte ; comment, de manière persuasive, inscrire le monde que l'on raconte dans le monde où l'on raconte : tel est le problème du narrateur. Il est confronté à un problème de *traduction*.

Pour traduire la différence, le voyageur a à sa disposition la figure

1. J.-F. LYOTARD, *Discours, Figures*, Paris, 1971, p. 142.

commode de l'inversion où l'altérité se transcrit en anti-même. On conçoit que les récits de voyage ou les utopies y recourent abondamment, puisqu'elle construit une altérité, " transparente " pour l'auditeur ou le lecteur : il n'y a plus *a* et *b*, mais simplement *a* et l'inverse de *a* ; on conçoit même qu'elle soit la figure privilégiée du discours utopique, dont le projet n'est jamais que de parler du même.

Les *Histoires* y recourent à plusieurs reprises ; deux exemples montrent à quel point elle est une tentation, toujours présente, pour le récit qui prétend dire l'autre : premier temps, on pose la différence, deuxième temps, on la "traduit" ou on l'"appréhende" en mettant en œuvre un schéma d'inversion. Premier exemple, bien connu : l'Égypte ; les Égyptiens vivent sous un climat *autre (héteros)*, au bord d'un fleuve *différent (állos)* de tous les autres fleuves et "ils ont adopté *aussi* presque en toutes choses des mœurs et des coutumes *à l'inverse (émpalin)* de tous les autres hommes"[1]. Quand on en vient aux manières de vivre, la différence se mue alors en inversion. L'énoncé prétend en outre à l'universalité : l'inversion se mesure par rapport au reste du genre humain. Or, sitôt qu'Hérodote commence à égrener les exemples d'inversions, on s'aperçoit que, dans l'expression "tous les autres hommes", il faut en fait entendre, d'abord et avant tout, les Grecs : "Chez eux, ce sont les femmes qui vont au marché et font le commerce de détail : les hommes restent au logis, et tissent. En tissant, dans les autres pays on pousse la trame vers le haut ; en Égypte on la pousse vers le bas. Les hommes y portent les fardeaux sur la tête ; les femmes sur les épaules. Les femmes urinent debout, les hommes accroupis[2]..." L'universalité prétendue de la règle est une manière pour le récit de masquer le procédé de l'inversion, d'en effacer la marque de fabrique (les Grecs, nous/l'inverse des Grecs), plus encore qu'une façon de dire que "tous les autres hommes" et les Grecs s'équivalent, ou sont deux termes ayant la même extension[3].

1. HÉRODOTE, II, 35.

2. *Ibid.*, II, 35. Cf. Christian FROIDEFOND, *Le Mirage égyptien*, Paris, 1970, pp. 129-136, et surtout S. PEMBROKE, "Women in charge : the function of alternatives in early greek tradition and the ancient idea of matriarchy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 30, 1967, p. 17.

3. Autres exemples d'inversion : deux statues devant les propylées du sanctuaire d'Héphaïstos, que les Égyptiens appellent, celle qui est du côté de Borée, l'été, celle qui est du côté du Notos, l'hiver (II, 121). Le recours à l'inversion permet de comprendre les effets du soleil chez les Indiens (donc à l'extrême est) : "Le soleil est le plus ardent pendant la matinée, non pas à midi comme chez tous les autres peuples (universalité), mais depuis le moment où il paraît au-dessus de l'horizon jusqu'à

L'inversion peut aussi se dissimuler par élision du second terme de l'opposition : on a alors une inversion qui se donne à entendre comme une différence (bien qu'implicitement, elle ne fonctionne que comme inversion). Tel est le cas de la description du climat scythe[1] où, insensiblement, le recours à un schéma d'inversion vient conférer intelligibilité à un climat qui tout d'abord n'est présent que comme un excès d'hiver au cours duquel la mer devient une voie de passage pour les chars. Le principe d'inversion est donc une manière de transcrire l'altérité, en la rendant aisée à appréhender (c'est la même chose, à cela près que c'est l'inverse) dans le monde où l'on raconte, mais il peut aussi fonctionner comme principe heuristique : il permet de comprendre, de rendre compte, de donner sens à une altérité qui sans cela resterait complètement opaque : l'inversion est une fiction qui fait "voir" et qui fait comprendre : elle est une des figures concourant à l'élaboration d'une représentation du monde[2].

Décrivant l'Égypte, Hérodote passe donc "naturellement" de la position de la différence à l'affirmation de l'inversion. Jean de Léry, au XVI^e siècle, peut procéder autrement : du dissemblable au nouveau ; "ce pays d'Amérique auquel, comme je *déduirai* tout ce qui s'y voit, soit en la façon de vivre des habitants, forme des animaux, et en général en ce que la terre produit étant *dissemblable* de ce que nous avons en Europe, Asie et Afrique, peut bien être appelé monde

l'heure où finit le marché (référence particulière autour de laquelle s'articule le schéma d'inversion) ; pendant ce temps, il brûle bien plus qu'en Grèce à midi, à tel point que les gens se tiennent alors, dit-on, plongés dans l'eau ; au milieu du jour, il brûle à peu près également les Indiens et les autres hommes ; pendant le déclin de l'après-midi, le soleil devient pour les Indiens ce qu'il est ailleurs pendant la matinée ; et, à mesure que dès lors il s'éloigne, il permet de plus en plus de fraîcheur..." (III, 104). Dernier exemple, toujours avec le soleil, mais cette fois au sud de la Libye : la source du soleil, chez les Ammoniens. "L'eau est tiède au point du jour, plus fraîche à l'heure où le marché bat son plein ; vienne l'heure de midi, l'eau est tout à fait froide ; c'est alors que les Ammoniens arrosent leurs jardins ; à mesure que la journée décline, elle perd de sa fraîcheur jusqu'au moment où le soleil se couche et où l'eau devient tiède ; elle va en s'échauffant tant qu'on approche du milieu de la nuit, heure à laquelle elle bout à gros bouillons ; minuit passé elle se rafraîchit jusqu'à l'aurore." (IV, 181). Ou encore (I, 133, 140) le mécanisme de la prise de décision chez les Perses en fonction de l'ivresse.

1. Cf. *supra* p. 46-48.

2. Chez Hérodote, l'inversion n'est pas là, comme dans les *dissoi lógoi*, pour faire douter : si deux conduites inverses sont, dans deux lieux différents, également considérées comme justes, alors tout est juste ou rien ne l'est. Bien entendu cet usage de l'inversion, comme une figure du discours sur l'autre, renvoie à ce schème de la pensée archaïque grecque que G. LLOYD appelle "polarity" (cf. *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966).

*nouveau* à notre égard"[1] ; bien entendu le *nouveau* peut ensuite se décomposer partiellement en inverse (par rapport à ce que l'on trouve dans le monde de par-deçà).

Il ne faudrait toutefois pas croire que l'emploi de la figure de l'inversion suffise à produire toute l'ethnographie d'Hérodote : inversion entre les *nómoi* grecs et les *nómoi* des autres, inversion entre le nord de l'*oikouménē* où les phénomènes s'expliquent par le froid et le sud où ils s'expliquent par la chaleur[2]. D'abord, même s'il y a des autres privilégiés (Égyptiens, Scythes, Perses), les *Histoires* mettent en scène de nombreux autres : or, si leurs *nómoi* respectifs étaient l'inverse de ceux des Grecs, au bout du compte, ils auraient tous les mêmes *nómoi* ; ce qui n'est pas du tout le cas. En outre, la lecture du *lógos* scythe a montré que les *nómoi* des Scythes excédaient largement la figure de l'inversion : on ne saurait dire sous peine de ne rien dire que le sacrifice scythe est l'inverse du sacrifice civique[3] ; une séquence du rituel (par exemple les os brûlés sous l'autel comme combustible) peut suivre un schéma d'inversion, sans que la précédente ou la suivante obéisse nécessairement au même modèle. De la même façon, les funérailles des rois scythes s'organisent spatialement selon un schéma d'inversion : l'*éschata* tient lieu de "centre" et, à la *próthesis* ordinaire (exposition du cadavre), se substitue une *próthesis* inversée (le roi mort "visite" ses sujets)[4]. Mais bien des traits de la cérémonie restent en dehors de la figure, qui, en effet, ne rend directement compte ni du traitement du cadavre, ni de la mutilation que s'infligent les participants, ni des sacrifices humains par étranglement, ni de la ronde immobile des cavaliers morts chevauchant leurs chevaux empaillés. L'inversion, fonctionnant comme un commutateur, donne sens à telle pratique ou à telle conduite, ce sens peut être explicite ou implicite. L'inversion, dans le récit du voyageur, est donc une opération de traduction : elle est une des procédures permettant de passer du monde que l'on raconte au monde où l'on raconte.

Mais qu'en est-il des traits que ne prend pas en compte l'inversion ? Ont-ils un sens ? Ont-ils même du sens ? Ou leur sens est-il de n'avoir apparemment pas de sens, de rester en dehors ou de marquer des limites : sont-ils intraduisibles ? Même s'ils résistent au travail

1. J. DE LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, préf. Éd. Contat, p. 28.
2. Contrairement à ce qu'écrit M. PANOFF, *Ethnologie, le deuxième souffle*, Paris, 1977, p. 38.
3. Cf. *supra*, p. 190 sq.
4. Cf. *supra*, pp. 155-157.

de l'intelligibilité (que le voyageur ne puisse ou ne veuille pas les traduire), ils ne sont pas pour autant rejetés hors du vraisemblable ; tout au contraire, on pourrait penser que leur vraisemblable réside précisément dans cette absence apparente de sens. Leur vraisemblable à eux (ces traits qui échappent à l'inversion) serait de se donner dans le récit comme "idiotismes" ; ils n'offrent pas de prise, et cette absence de prise joue comme garantie de leur authenticité (on n'invente pas des choses pareilles) ; ils n'offrent pas de prise, météorites du récit de voyage, et cette absence de prise joue comme garantie de leur altérité : que l'on repense ici à la cérémonie funèbre en l'honneur des rois scythes.

Un dernier cas, celui des Amazones[1], permet de réfléchir sur l'inversion. Pour les Grecs, existe une polarité, c'est-à-dire à la fois une disjonction et une complémentarité entre la guerre et le mariage : l'une est le lot des hommes ; l'autre celui des femmes ; la guerre et le mariage marquent respectivement l'accomplissement du jeune homme et de la jeune fille[2]. Imaginer une inversion des rôles, c'est faire passer les femmes de la sphère du mariage à celle de la guerre et en exclure les hommes : les femmes ont alors le monopole de la fonction guerrière. Quant au mariage ? Deux solutions sont possibles : ou bien les femmes refusent le mariage et vivent sans homme ; c'est la solution retenue par Strabon[3]. En effet, les Amazones passent entre elles la plus grande partie du temps et n'ont de relations avec des hommes, d'un peuple voisin, les Gargaréens, qu'une fois par an : union qui intervient dans l'obscurité et au hasard de la rencontre. "Quand ils les ont engrossées, elles les renvoient. Celles qui accouchent d'un enfant de sexe féminin le gardent. Quant aux enfants mâles, elles les apportent aux Gargaréens pour qu'ils les élèvent. Ceux-ci les adoptent individuellement, chacun admettant dans le doute que l'enfant apporté est son fils." Ou bien, seconde solution, elles se marient, mais ce sont les hommes qui assurent les "travaux féminins" : c'est le schéma que déploie Diodore de Sicile. Les hommes restent en effet à la maison, s'occupent des enfants et obéissent aux ordres[4]. Toutefois, la prégnance de la polarité guerre/mariage

1. J. CARLIER, art. "Amazones", in *Dictionnaire de Mythologie*, Paris, 1981 (à paraître).

2. J.-P. VERNANT, "La guerre des cités", in *Mythe et société*, p. 38.

3. STRABON, XI, 5, 1.

4. DIODORE, III, 53. "On dit qu'existait à l'ouest de la Libye et aux frontières du monde habité un peuple où les femmes exerçaient le pouvoir (gynécocratie) et dont le genre de vie différait du nôtre. Chez elles en effet, c'était la règle, les femmes fai-

est telle qu'elle est présente dans le récit que rapporte Diodore : tant que les Amazones font la guerre, elles restent vierges, mais à partir du moment où elles font des enfants, elles ne font plus la guerre. Aussi, pour que le schéma d'inversion des rôles continue à fonctionner, en dépit de cette "anomalie", faut-il supposer que, dans la cité des Amazones, existe, bagatelle, une séparation entre la guerre et le politique : en effet, elles ne se battent plus, mais elles exercent des magistratures et s'occupent des "affaires communes" *(tà koinà)* ; bien entendu, seules, à l'exclusion des hommes, qui eux ne sont ni hoplites ni citoyens. Autrement dit, la guerre, c'est la tâche des Amazones-vierges, donc d'une classe d'âge connaissant l'équivalent d'un temps éphébique auquel le mariage met fin. Les Amazones sont en effet des sortes d'éphèbes.

Quant au texte d'Hérodote sur les Amazones, il est nettement plus complexe, car, si la polarité guerre/mariage y œuvre bien, elle joue différemment : non pas guerre ou mariage, mais guerre et mariage[1]. Les passages de Diodore ou de Strabon mettent en scène les seules Amazones (on dit que les Amazones, etc.) et les Grecs, qui sont présents à l'arrière-plan, ou bien seulement dans les coulisses. Le metteur en scène hérodotéen, lui, dispose d'un plus grand nombre de personnages : les Amazones, les Scythes, les plus jeunes des Scythes, les Sauromates et les Grecs, qui, à la limite, peuvent n'apparaître que comme l'absent, en fonction de qui tout s'organise, à savoir le spectateur. Les relations entre les divers personnages sont donc forcément plus complexes ; chez Strabon et Diodore, elles sont en effet simplement duelles : Amazones et (Grecs)[2] ; le schéma d'in-

saient la guerre et accomplissaient leur service militaire pendant un temps donné au cours duquel elles restaient vierges. Mais une fois cette période de service actif terminée, elles avaient des rapports sexuels avec des hommes en vue de mettre au monde des enfants, mais c'était elles qui exerçaient les magistratures et administraient toutes les affaires communes. Les hommes au contraire, comme les femmes mariées chez nous, restaient à l'intérieur de la maison et exécutaient les ordres que leur donnaient leurs épouses. Ils n'avaient aucune part dans l'armée, ne participaient pas aux magistratures, et ne pouvaient prendre la parole à l'assemblée sur les affaires de la cité, droit qui aurait pu les rendre présomptueux et les pousser à se révolter contre les femmes. Après leur naissance, les bébés étaient confiés aux hommes, qui les nourrissaient avec du lait et avec tout ce qui convient aux jeunes enfants. Mais quand il s'agissait d'une fille, on lui brûlait les seins, afin qu'ils ne puissent se développer au moment de l'adolescence ; car elles pensaient qu'une poitrine développée était une gêne pour combattre. D'ailleurs c'est parce qu'elles sont "sans seins" que les Grecs les appellent "Amazones."

1. HÉRODOTE, IV, 110-117.

2. La parenthèse indiquant que les Grecs peuvent n'être pas explicitement présents sur scène.

version s'applique donc aisément ; chez Hérodote elles s'établissent au moins sur trois termes : Amazones, Scythes et (Grecs) et il y a donc des rapports entre les Amazones et les Scythes, entre les Amazones et les Grecs et entre les Scythes et les (Grecs). Cette disposition scénique triangulaire conduit donc à penser que le schéma d'inversion a peu de chances de s'appliquer tel quel : ce qui n'exclut pas que le récit face place, dans certaines séquences, à des éléments d'inversion.

Ce texte, de plus, n'est pas une description des Amazones et de leurs coutumes se donnant selon l'évidence intemporelle du présent[1], mais il raconte l'origine du peuple des Sauromates à qui les Scythes viennent demander de l'aide pour faire face à l'invasion de Darius. Il est donc scandé selon un avant et un après ; d'abord les Amazones et la manière dont elles échappent aux Grecs en les tuant, puis les rencontres entre les Scythes et les Amazones et la naissance des Sauromates, et enfin les règles de vie des Sauromates. Cette progression, dans le temps, contribue donc à la complexité du texte en empêchant qu'il ne s'organise selon la simple inversion.

Après avoir échappé aux Grecs, les Amazones débarquent en Scythie et se mettent à faire ce qu'elles ont coutume de faire, c'est-à-dire se livrer au pillage. "La première fois qu'elles rencontrèrent un troupeau de chevaux, elles s'en emparèrent et, montées sur ces chevaux, se mirent à piller les biens des Scythes. Les Scythes ne pouvaient s'expliquer l'événement[2], car ils ne connaissaient ni la langue, ni le costume, ni le peuple des Amazones, et ils se demandaient avec étonnement d'où elles venaient. Ils les prenaient pour des hommes du même âge, et engagèrent contre elles le combat." Les Scythes, cela va de soi, décident de faire la guerre à ces inconnus belliqueux qu'ils prennent pour une bande d'hommes "du même âge", pour une classe d'âge, et, sans doute, comme ces guerriers sont imberbes, pour une bande de jeunes.

À partir de cette méprise initiale se développe donc une conduite conforme à toutes les règles. Mais, "s'étant, à l'issue du combat, emparés de cadavres, ils reconnurent que c'étaient des femmes. Ils se consultèrent donc et décidèrent de ne plus les tuer en aucune façon". Ainsi dès l'instant qu'il est avéré que ce sont des femmes, il n'est plus question de les tuer : le texte postule que la femme est exclue du

1. Sur le présent et la description, cf. *infra*, p. 265.
2. *Sumbalésthai :* ils n'avaient rien qui pût servir d'élément de *comparaison*, ils se trouvaient en face de l'inconnu.

monde de la guerre et les Scythes "raisonnent" donc implicitement comme des Grecs. Ils décident de ne plus les tuer, mais "d'envoyer vers elles les plus jeunes d'entre eux *(neôtatoi)*, autant qu'il leur sembla y avoir de ces femmes... Les Scythes prirent cette décision, parce qu'ils voulaient voir naître d'elles des enfants". Et voilà comme on retrouve la polarité guerre/mariage : à des femmes, on ne fait pas la guerre, mais on fait des enfants[1].

Or, pour réaliser ce programme, on dépêche "les plus jeunes" des Scythes qui, dans tout le cours du récit, ne seront désignés que comme une classe d'âge (les jeunes, les plus jeunes). Pourquoi, décision étrange, les Scythes font-ils appel aux "éphèbes"[2] ? En effet, il existe normalement en Grèce une séparation entre mariage et éphébie : un éphèbe ne se marie pas et, s'il se marie, c'est qu'il n'est plus éphèbe ; on ne peut être à la fois éphèbe et marié, car ce serait télescoper deux événements qui doivent se succéder, ou plutôt deux séquences, car on va de l'un à l'autre, avant de devenir pleinement adulte. Mais on ne "peut", inversement, être éphèbe et refuser de se marier : c'est l'histoire d'Hippolyte ; il est un éphèbe qui, pour le demeurer, entend refuser de se marier, l'éphébie est transitoire et doit déboucher sur le mariage.

Or les Scythes semblent conjoindre mariage et éphébie ; les *neôtatoi* reçoivent, ès qualités, la mission d'épouser les Amazones[3]. Pourquoi ? Une réponse simple et évidente : tous les Scythes adultes étant mariés, ils sont les seuls hommes disponibles. De plus, le texte ne précise pas si, une fois mariés, ils font encore partie des *neôtatoi*, donc ne précise pas s'il y a véritablement télescopage des deux séquences. Ces réserves faites, il n'en demeure pas moins que c'est en tant qu'"éphèbes" qu'on les charge de cette mission ; face à cette bande de jeunes filles, ils sont préposés, non au combat, mais

1. Tout ce récit dépend d'un *légetai*, on dit, initial et le style indirect libre fait qu'il est à peu près impossible de discriminer ce qui est réflexion des Scythes de ce qui est intervention du narrateur : sont-ce les Scythes qui justifient eux-mêmes leur conduite, ou est-ce le narrateur qui l'explique à ses auditeurs, en faisant fonctionner implicitement le schème guerre/mariage ? C'est l'un et l'autre.

2. Bien entendu c'est moi qui les appelle ainsi, le texte ne les connaissant expressément que comme "jeunes". A placer quelque chose comme l'éphébie aux lisières de cette histoire, on lui confère une intelligibilité plus grande pour un auditeur grec ; c'est tout ce que je suppose.

3. Le récit insiste sur l'aspect mariage : on dépêche autant de jeunes gens que l'on pense y avoir de jeunes filles ; chaque homme reste ensuite avec la femme avec laquelle il a la première fois fait l'amour. Bref, on s'efforce de se démarquer nettement du modèle de la promiscuité où l'on s'accouple "comme des bêtes" ; ce dont il s'agit c'est d'un mariage monogame, légitime.

au mariage ; le genre de vie des Amazones, fondé sur la chasse et le pillage, convient mieux à des éphèbes habitués des marges qu'à des adultes ; implicite qui montre comment, insensiblement, dans le cours du récit, s'opère un glissement entre les Scythes et les Grecs : face aux Amazones, les Scythes ont tendance à se muer en Grecs. Pour "vaincre" les Amazones, on leur recommande une conduite rusée, là aussi plus en accord avec les pratiques éphébiques qu'avec les règles de vie des adultes : "Ils devaient camper auprès d'elles et faire ce qu'elles feraient ; si elles leur donnaient la chasse, ils fuiraient sans combattre, et, quand elles auraient cessé, reviendraient camper à côté d'elles... Les Amazones, quand elles eurent constaté qu'ils n'étaient pas venus pour leur faire aucun mal, les laissèrent en paix ; et, chaque jour, l'un des camps se rapprochait de l'autre. Les jeunes gens, non plus que les Amazones, n'avaient rien que leurs armes et leurs chevaux et ils vivaient, comme elles, de chasse et de pillage." Le ressort de cette ruse est l'imitation : en effet, s'il s'agissait d'hommes, on se battrait avec eux, s'il s'agissait de femmes, on les ravirait, mais comme il s'agit de femmes guerrières, face à ce monstre logique à la fois homme et femme, la seule voie d'approche, selon les aînés scythes, est celle de l'imitation. À cet effet, on choisit ceux qui leur ressemblent le plus (ou ceux à qui elles ressemblent le plus), les "éphèbes", ceux qui, dans leur statut même, conjoignent encore, pour peu de temps, le masculin et le féminin. L'ambiguïté de leur position les rend donc à la fois très proches et très éloignés des Amazones ; pour réduire ou séduire ces vierges guerrières, on dépêche des guerriers vierges.

Si le texte est travaillé par des "éléments éphébiques", l'organisent aussi, non pas un simple schéma d'inversion, mais des éléments d'inversion. Bien entendu de l'éphébie à l'inversion la conséquence est bonne, puisque la seconde est un des opérateurs logiques de la première.

La scène de la séduction se présente globalement comme une anti-scène de séduction, puisque les Scythes opèrent en plein air, en plein midi et au moment où les Amazones s'isolent pour faire leurs besoins ; autant de conditions qui s'opposent aux habitudes grecques[1]. Mais le point le plus intéressant est que cette scène n'est absolument pas un viol : l'Amazone consent, "elle ne repousse pas le Scythe mais le laisse jouir de sa personne" *(perieîde chrêsasthai)*. On

1. Faire ainsi l'amour au grand jour et au vu de tous est transgressif par rapport aux pratiques ordinaires de la cité.

ne viole pas une Amazone, c'est contradictoire dans les termes.

Si l'ambiguïté de leur statut qualifie les éphèbes pour rencontrer les Amazones, leur mariage avec elles ne va pas les révéler comme hommes adultes, bien au contraire. En effet, tout se passe comme si c'était la part féminine de leur être qui allait se trouver renforcée. Quand ils leur proposent de quitter ces "marges", pour aller chez eux vivre une existence "normale" (il va sans dire que cette scène ne se comprend que par rapport au modèle grec du mariage, et où l'on voit que les Scythes sont devenus Grecs), les Amazones répondent qu'elles ne sauraient vivre comme des femmes scythes et qu'il n'en est donc pas question, puis elles ajoutent : "... Allez trouver vos parents, recevez votre part de leurs biens, puis revenez et habitons en notre particulier... les jeunes gens obéirent et agirent ainsi." Ici, c'est donc l'époux qui fournit la "dot", et non, comme il est habituel, la jeune femme. La jeune mariée, et c'est là une seconde anomalie de la scène, vient normalement habiter dans la maison de son mari : elle quitte l'*oîkos* paternel, pour entrer dans celui de son mari. Ici, les Amazones refusent[1] ; bien entendu, elles ne peuvent faire entrer leur mari dans leur propre *oîkos*, puisqu'elles n'ont aucun lieu, mais elles décident de s'installer dans un *ailleurs*, par-delà le fleuve Tanaïs, qui marque la frontière orientale de la Scythie. De même que la mariée franchit le seuil de la maison dans les bras de son mari, et le texte joue sur cette analogie, ici les Amazones font franchir le Tanaïs à leurs maris pour les emmener au-delà, hors de Scythie, vers un pays qui est à la fois territoire nouveau et *no man's land*.

Quand les Scythes s'aperçoivent que les Amazones sont des femmes, ils décident d'en obtenir des enfants, mais on peut se demander si, au terme de l'histoire, ce ne sont pas les Amazones qui ont assuré leur propre descendance. Chez Strabon, par exemple, il est précisé que les Amazones, société sans hommes, ne s'occupent que de leur progéniture féminine ; elles ne se chargent pas de l'éducation des mâles ; le jeu du schéma d'inversion conduit logiquement à cette position. Avec Hérodote il n'est pas dit que les Amazones ou leurs descendantes ne s'intéressent qu'à leurs filles, il est même dit que les Sauromates sont un peuple où les parties masculine et féminine de la population vivent ensemble, toutefois la seule règle d'éducation

1. Que ce sont bien les époux qui quittent l'*"oîkos"* paternel, le texte y insiste : "Nous avons de la crainte et de l'appréhension, disent les Amazones, à l'idée qu'il nous faille habiter en ce pays, après vous avoir séparés de vos *pères* et après avoir fait beaucoup de dégâts dans votre territoire."

qui nous est donnée concerne les filles : "Voici quelle est chez eux la règle en matière de mariage : aucune fille ne se marie avant d'avoir tué un ennemi mâle *(ándra polemíon)* ; il en est qui meurent, et meurent vieilles, avant d'être mariées, faute de pouvoir satisfaire à cette loi." Loin de dissocier (comme chez Strabon ou chez Diodore) guerre et mariage, les Sauromates au contraire les conjoignent : pour avoir le droit de ne plus être vierge, il faut tuer un homme, avoir fait couler le sang d'un homme ; elles justifient leur nom d'*oiórpata*, de "tueuses d'hommes", selon l'étymologie scythe que rapporte Hérodote. Une telle exigence fait penser au rituel d'agrégation d'un jeune homme à la caste des guerriers, par exemple, quand un Scythe abat son premier homme, il boit son sang ; par la suite, il se contentera, pour fêter les tués de l'année, d'une boisson symbolique composée de vin et d'eau[1]. La guerre, bien loin de s'opposer au mariage (les Amazones de Diodore cessant de faire la guerre, quand elles ne sont plus vierges), est ce qui qualifie *pour* le mariage, mais de même qu'il ne suffit pas de faire la guerre pour être un guerrier, de même il ne suffit pas à une Sauromate de faire la guerre pour pouvoir se marier, il faut encore accomplir un exploit : l'aspirant guerrier doit, par exemple, rapporter un scalp[2], et l'aspirante au mariage doit tuer un homme.

Quant aux Amazones elles-mêmes, leur mariage avec les "éphèbes" scythes ne les détourne pas le moins du monde de conjuguer ensemble : faire la guerre et faire l'amour ; pour être femmes, elles n'en sont pas moins guerrières. En ce qui concerne leur mode de vie, le mariage ne marque pas une rupture entre un avant et un après. C'est même cette exigence de continuer à faire la guerre qu'elles mettent en avant pour refuser de vivre en Scythie. "Nous ne saurions demeurer avec les femmes de chez vous, car nos habitudes *(nómaia)* ne sont pas les mêmes que les leurs. Nous, nous tirons de l'arc, nous lançons le javelot, nous montons à cheval ; nous n'avons pas appris de travaux féminins *(érga gunaikêia)* ; les femmes de chez vous ne font rien de ce que nous avons dit, elles s'occupent à des travaux féminins, restant dans les chariots, sans aller à la chasse ni nulle part ailleurs. Nous ne pourrions donc nous accorder avec elles." Les femmes scythes, à qui sont dévolus les "travaux féminins", ressemblent

1. Cf. *supra*, p. 179 sq.

2. Sur ce qui qualifie quelqu'un comme guerrier et sur la différence entre combattant et guerrier, cf. P. CLASTRES, *Libre 2*, Paris, 1978, p. 69 sq. De même, pour HIPPOCRATE, *Des airs, des eaux et des lieux*, 17, une Amazone ne peut se marier avant d'avoir tué trois ennemis.

fort à des femmes grecques : elles vivent en effet dans leur chariot, comme les femmes grecques dans leur maison ; se produit donc à nouveau ce glissement déjà évoqué : face aux Amazones, les Scythes se muent en quasi-Grecs. Par rapport aux femmes scythes, les Amazones occupent donc indiscutablement une position masculine : elles parcourent l'espace du dehors, manient les armes, montent les chevaux et ignorent les "travaux féminins".

Vis-à-vis des *neôtatoi* scythes elles occupent plutôt la position de l'époux que celle de l'épouse : car ce sont les maris qui apportent la "dot", eux qui quittent l'*oîkos* paternel, eux encore qui obéissent[1]. D'une manière générale, l'histoire montre que, du début à la fin, les Amazones ont l'initiative et elle pourrait s'intituler : l'origine des Sauromates, ou comment assurer sa descendance. Mais si les Amazones sont plutôt en position d'époux, leurs maris ne deviennent pas pour autant des "épouses". Le texte ne repose pas sur une inversion systématique ou mécanique des rôles, mais a un fonctionnement plus subtil. Les femmes refusent les *érga gunaikéia,* mais les hommes ne s'en voient pas charger, comme c'est le cas chez Diodore de Sicile : "Les femmes des Sauromates mènent le genre de vie de leurs antiques aïeules : elles vont à cheval, *et avec leurs maris et sans eux* ; elles vont à la guerre ; elles portent le même accoutrement que les hommes." Finalement, qui accomplit les "travaux féminins" ?

Le récit d'Hérodote, s'il met en œuvre des éléments d'inversion, ne s'organise pas selon un simple schéma d'inversion ; son ressort n'est pas une inversion généralisée. Si l'inversion est procédé de traduction, la traduction est donc plus complexe. L'inversion étant une relation duelle, la présence de plus de deux personnages sur scène suffit-elle à expliquer son inadéquation ? Dans une première séquence, sont en présence les Amazones et les Grecs[2] ; elles justifient leur nom de tueuses d'hommes[3] et montrent qu'elles sont en deçà de tout savoir technique : elles ignorent l'Athéna qui dirige les navires et

1. La même expression, pour décrire la conduite des époux, revient à deux reprises : *epéithonto kaì (epoiêsan) taûta oi neēnískoi.*

2. Après la bataille du Thermodon, "les Grecs reprirent la mer, emmenant sur trois navires toutes celles des Amazones qu'ils avaient pu prendre vivantes ; mais elles, en haute mer, attaquèrent les hommes et les massacrèrent. Elles étaient ignorantes de la navigation et ne savaient se servir ni des gouvernails, ni des voiles, ni des rames. Mais après qu'elles eurent massacré les hommes, elles étaient emportées au gré des flots et des vents".

3. Hérodote donne l'"étymologie" scythe de leur nom, mais ne fait aucune allusion à l'"étymologie" grecque (*a-mazós*, celle qui est sans sein).

l'Athéna du mors[1] ; elles ne savent pas naviguer, mais savent monter à cheval, naturellement. Une deuxième scène se joue avec les Amazones et les Scythes qui, eux-mêmes, se décomposent en "éphèbes", adultes et femmes, mais le point intéressant, c'est que la société scythe se mue, au fil du texte, en quasi-société grecque, comme s'il était inévitable, pour faire saisir au spectateur grec l'altérité des Amazones, de les mettre aux prises avec des Grecs déguisés en Scythes. Insensiblement le texte tend donc à retomber dans l'ornière de la relation duelle : les Amazones et les Scythes-Grecs.

## LA COMPARAISON ET L'ANALOGIE

Pour dire l'autre, le voyageur dispose aussi de la comparaison ; elle est, en effet, une manière de réunir monde que l'on raconte et monde où l'on raconte et de passer de l'un à l'autre. Elle est filet que jette le narrateur dans les eaux de l'altérité ; la taille des mailles et le montage du filet fixent le type de pêche et la qualité des prises ; et le halage du filet est façon de ramener l'autre au même. Ainsi la comparaison a place dans une rhétorique de l'altérité où elle intervient comme procédé de traduction.

Bien entendu, le récit de voyage n'a pas le privilège de cette figure et Hérodote n'est pas le premier auteur grec à l'utiliser ; tout au contraire, chacun le sait, elle est un trait fondamental de la pensée archaïque : on la trouve dans l'épopée, et notamment dans les fameuses descriptions homériques[2] ; on la rencontre chez les Ioniens où elle est instrument de connaissance dans la mesure où elle permet de représenter quelque chose (objet ou phénomène) inconnue[3]. Dans le récit de voyage, fonctionnant comme traduction, elle établit des ressemblances et des différences entre "par-delà" et "par-deçà"[4] et ébauche des classifications. Pour que la

1. M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *Les Ruses de l'Intelligence*, pp. 176-241. Il n'y a pas de proximité entre les Amazones et Athéna, qui est pourtant vierge et guerrière.

2. W. KRANZ, "Gleichnis und Vergleich in der Fruhgriechischen Philosophie", *Hermès*, 73, 1938, pp. 92-132 ; B. SNELL, *The Discovery of the mind*, trad. New York, 1960, pp. 191-227.

3. G.E. LLOYD, *Polarity and Analogy*, Cambridge, 1966, pp. 209, 305, 345.

4. J'emprunte à J. de Léry cette distinction entre le monde de "par-deçà" (ici), et le monde de "par-delà" (le Brésil).

comparaison ramène quelque chose, il convient en effet que le deuxième terme appartienne au savoir partagé des gens à qui s'adresse le voyageur[1]. Par exemple : évoquant la région du fleuve Araxe, au-delà duquel habitent les Massagètes, Hérodote précise que plusieurs des îles jalonnant son cours sont "comparables" *(paraplêsíai)*, par la taille, à Lesbos[2] ; ailleurs, décrivant le cours du Nil, il indique qu'au-delà de la ville d'Éléphantine son cours est sinueux *comme (katáper)* celui du Méandre[3]. La seule question intéressante que posent ces comparaisons au mécanisme évident est celle de leur extension : à qui l'évocation de Lesbos et du Méandre disait-elle quelque chose ? Si l'on prend l'abstraction type de notre histoire grecque, l'Athénien de service, qu'est-ce que cela représentait pour lui ?

Viennent ensuite les comparaisons classificatoires qui, marquant des ressemblances, assignent en fait des écarts. On les rencontre surtout dans les tableaux de coutume : mœurs sexuelles, par exemple, où l'on précise que telle ou telle peuplade s'accouple *comme (katáper)* des bêtes[4] ; ou *nómoi*, en général : les Lydiens ont *à peu près les mêmes* coutumes que les Grecs *(paraplêsíoi)*, si ce n'est qu'ils livrent à la prostitution leurs filles[5]. Les comparaisons permettent en outre l'extension de la connaissance de proche en proche : les Giligames (peuplade de Libye) ont *à peu près les mêmes* coutumes que les autres Libyens (dont Hérodote a décrit précédemment les *nómoi*)[6]. Enfin les "Grecs", en tant que tels, occupent souvent, dans ce groupe de comparaisons, la position du second terme[7].

À côté de ces comparaisons élémentaires, du type *a* est comme *b* (*a* et *b* étant directement comparables), il existe des comparaisons où le voyageur doit faire montre de plus de finesse : ce sont celles qui reposent sur un changement de registre. Quand en effet le premier terme n'a pas d'équivalent direct dans le monde où l'on raconte, ou que le monde où l'on raconte ne peut fonctionner directement comme référence, la traduction doit alors se faire transposition.

1. Un examen systématique des seconds termes de la comparaison pourrait théoriquement donner quelque renseignement, sinon sur le public, du moins sur le destinataire des *Histoires*. On trouve, notamment, les Grecs, la Cilicie, le Méandre (II), Ilion, Teuthranie, Éphèse, Cyrène (le lotus), l'Attique, la Iapygie.
2. HÉRODOTE, I, 202.
3. *Ibid.*, II, 29.
4. *Ibid.*, par exemple, I, 203.
5. *Ibid.*, I, 94.
6. *Ibid.*, IV, 169.
7. *Ibid.*, outre I, 94, voir I, 35 ; II, 92 ; IV, 26.

Hérodote décrit ainsi les relais des messagers perses tout au long de la route royale jusqu'à Suse, la résidence du Grand Roi. Puis, pour mieux faire voir au destinataire cette institution qui n'a pas de répondant direct en Grèce, il ajoute : la course de ces messagers qui se relaient est comme les lampadéphories pratiquées en Grèce, "le premier courrier remet au second les messages dont il est chargé, le second au troisième, et ainsi de suite ils arrivent au but en passant de l'un à l'autre, *comme (katáper)* chez les Grecs (le flambeau quand a lieu) la course des porteurs de flambeau qu'on célèbre en l'honneur d'Héphaïstos"[1]. Bien entendu, le service des messagers et les lampadéphories, ça n'est pas du tout la même chose, mais Hérodote estime que l'une peut aider à mieux faire voir l'autre et qu'il vaut la peine, ne serait-ce qu'un instant, de les rapprocher : les torches qui passent de main en main sont comme les nouvelles qui se colportent de messager en messager jusqu'au palais royal de Suse. Voici un autre exemple où, grâce à la comparaison, l'altérité d'une conduite, d'abord posée massivement, se trouve finalement rendue intelligible. Quand les Issédons, peuple des marges nord-est de la Scythie, perdent leur père, ils organisent un banquet cannibale au cours duquel ils mangent le cadavre paternel mélangé avec des chairs animales ; puis ils conservent "la tête épilée, nettoyée, dorée et ils la traitent ensuite comme un objet de culte, lors de grands sacrifices qu'ils offrent tous les ans". Nous sommes apparemment dans un contexte fort peu grec, et pourtant la phrase y ramène aussitôt, puisqu'il est précisé que les fils rendent ainsi honneur à leur père, *comme (katáper)* les Grecs célèbrent l'anniversaire des morts *(genésia)*[2]. Ces cérémonies et les *genésia* grecques ne sont pas la même chose, mais, d'un point de vue fonctionnel, elles jouent l'une et l'autre le même rôle : l'une est à la société des Issédons ce que l'autre est à la société grecque.

Cette forme de comparaison, qui opère par rapprochement et transfert, correspond à la "similitudo per collationem" de la *Rhétorique à Herennius* ; l'*Ad Herennium* énumère en effet quatre formes de "similitudes" : *similitudo per contrarium, similitudo per negationem, similitudo per brevitatem et similitudo per collationem,* la quatrième, qu'on appellera le parallèle[3]. À chaque forme est assignée

1. HÉRODOTE, VIII, 98.
2. *Ibid.*, IV, 26.
3. *Ad Herrenium*, IV, 46 ; voir M. CHARLES, "Bibliothèques", *Poétique*, 33, février 1978, pp. 19-20. FONTANIER, *Les Figures du discours*, définit ainsi le parallèle : "Le Parallèle consiste dans deux descriptions, ou consécutives, ou mélangées,

une fonction et la quatrième reçoit celle de "mettre la chose devant les yeux" *(ante oculos ponere).*

Mettre la chose devant les yeux, soit, mais précisément en en mettant une autre : telle est l'originalité du récit de voyage. Comme figure de ce récit, le parallèle est donc une fiction qui fait voir comme si vous y étiez, mais en donnant à voir une autre chose. Ainsi, au moment où Hérodote arpente la Scythie et en construit la figure, il rencontre le promontoire du pays des Taures qu'il représente de la manière suivante[1] : "La Scythie est limitée, comme *(katáper)* l'Attique, de deux côtés par la mer, mer du côté du midi, mer du côté de l'aurore ; et, pareillement à ce qui aurait lieu en Attique, les Taures habitent en Scythie *comme si (paraplésia, hôs ei),* en Attique, un autre peuple que les Athéniens habitait le promontoire de Sounion, qui fait plus de saillie dans la mer, depuis Thoricos jusqu'au dème d'Anaphlyste ; ce que je dis vaut dans la mesure où l'on peut comparer de petites choses comme celles-là à des grandes. Telle est la situation de la Tauride." Donc la Tauride est à la Scythie comme le Sounion à l'Attique : tel est le premier parallèle donné à voir ; l'arpenteur précise en outre les conditions de validité de sa comparaison : elle vaut "dans la mesure où l'on peut comparer des petites choses à des grandes"[2]. Mais ces scrupules sont aussi une façon de dire que la différence entre les deux est purement quantitative, et nullement qualitative : une mesure l'épuise. Sans doute, la Tauride est-elle plus grande que le Sounion, mais à cela près, la Tauride c'est exactement comme le Sounion ; la différence n'est pas niée, mais elle est canalisée.

Puis le voyageur poursuit, en déployant un second parallèle : "Pour qui n'a pas côtoyé *(parapéplôke)* cette région de l'Attique, je *ferai voir* d'une autre façon *(állôs dêlôsô)* : c'est comme si *(hôs ei)* en Iapygie (Apulie), un autre peuple que les Iapyges occupait pour soi, séparément, la partie du pays qui fait saillie depuis le port de Brentesion (Brindisi) jusqu'à Tarente." La Tauride est donc, par rapport à la Scythie, comme le talon de la botte italienne par rapport à l'Apulie. Ce second parallèle fait appel à un autre savoir géographique ; cet autre savoir est-il en fait un autre savoir partagé, limité aux Grecs de Grande-Grèce ? On peut remarquer que le voyageur ne dit

par lesquelles on rapproche l'un de l'autre, sous leurs rapports physiques ou moraux, deux objets dont on veut montrer la ressemblance ou la différence."

1. HÉRODOTE, IV, 99.
2. *Ibid., légó dè hôs eînai taûta smikrà megáloisi sumbaleîn.*

pas "pour qui n'habite pas en Attique", ou "pour qui n'a pas vu l'Attique", mais "pour qui n'a pas *navigué le long* des côtes" de l'Attique. Quel est donc le destinataire premier de ce parallèle ? Des Grecs de Grande-Grèce ? Étant entendu que ceux qui ont fait le voyage, pour venir de Grèce ou pour se rendre en Grèce, n'ont pu l'accomplir que par bateau ? Ou bien des navigateurs ? Ces comparaisons relèveraient alors plutôt de la littérature des *Périples*, ces sortes d'instructions nautiques à l'usage des voyageurs ? Quoi qu'il en soit, la comparaison s'achève sur la possibilité (presque illimitée) de fabriquer d'autres parallèles, car "ce que je dis de ces deux promontoires peut s'entendre de beaucoup d'autres pareils, auxquels la Tauride ressemble". Par là, le voyageur fait montre de son savoir : je pourrais vous en montrer d'autres ; et il donne licence aux auditeurs ou aux lecteurs, s'ils ne *voient* pas bien, d'en construire d'autres encore plus satisfaisants[1].

Le parallèle repose sur le jeu de quatre termes, associés deux à deux, selon la formule *a* est à *b* ce que *c* est à *d*. Autrement dit, la comparaison, empruntant la forme de l'analogie, se fait, si je puis dire, vision analogique. En effet, quand le narrateur, pour faire voir les rapports de la Tauride et de la Scythie, "met devant les yeux" du destinataire ceux du Sounion et de l'Attique, il suscite une vision analogique. Ou encore, il fait sienne la phrase d'Anaxagore : *ópsis adêlôn tà phainómena*[2] : de ce que l'on voit à ce que l'on ne voit pas ; du connu à l'inconnu.

L'analogie joue un très grand rôle dans les débuts de la science grecque, où elle fonctionne à la fois comme méthode d'invention et comme système d'explication[3]. Il est donc intéressant de voir un récit, comme les *Histoires*, recourir, en l'adaptant à son usage propre, à ce véritable mode de connaissance qu'est la connaissance "par comparaison", dont on trouve un cas limite dans le parallèle construit par Hérodote entre l'Istros (Danube) et le Nil[4]. "L'Istros, coulant à travers des pays habités, est connu de beaucoup de gens, tandis que personne n'est en état de parler des sources du Nil, parce

1. Autre exemple de parallèle, *ibid.*, II, 10.
2. H. DILLER, *"ópsis adêlôn tà phainómena"*, *Hermès*, 67, 1932, pp. 14-42.
3. G.E. LLOYD, *op. cit.* Sur le pouvoir de l'analogie, voir M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, p. 36 : "Vieux concept familier déjà à la science grecque... Son pouvoir est immense, car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles, visibles, massives des choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports..."
4. HÉRODOTE, II, 33, 34.

que la Libye, qu'il traverse, est inhabitée et déserte." Donc du connu, vers l'inconnu, du manifeste vers le caché : pour "trouver" les sources du Nil, je fais un détour par celles de l'Istros et je procède par inférence : "Autant que je peux par conjecture me faire une idée de ce qu'on ne connaît pas d'après ce qui est manifeste[1]..." Hypothèse générale : le Nil est comme l'Istros. Mais, pour que la comparaison ait une capacité heuristique, il me faut postuler une symétrie entre le nord et le sud du monde habité, et c'est l'application de ce principe qui va transmuer la comparaison en parallèle véritable : le Nil est au Sud ce que l'Istros est au Nord, ou le Nil est à la Libye ce que l'Istros est à l'Europe. Cet exemple représente un cas limite. D'abord parce qu'il suppose, pour qu'il puisse y avoir "découverte", la pertinence du principe de symétrie. Ce parallèle requiert en effet comme condition de possibilité, l'application de ce principe. Ensuite et surtout, car le second terme de la comparaison (le cours de l'Istros), à la différence du Sounion et de l'Attique, n'appartient pas immédiatement au monde où l'on raconte. Il ne fait pas partie de l'horizon concret du destinataire, probablement pas non plus de son savoir partagé, et il n'est pas davantage garanti par l'œil du narrateur (moi, j'ai vu). Or, pourtant, toute la démonstration repose sur l'affirmation rapide du narrateur, selon quoi son cours appartient au bien connu : lui sait, mais beaucoup d'autres également.

Tissue du monde où l'on raconte, la comparaison fait voir ; directement : *a* est comme *b* ; ou analogiquement : *a* est à *b* comme *c* à *d*. Opérateur de traduction, elle filtre l'autre en même. Fiction narrative, qui a pour garant l'œil du voyageur, ou le savoir du narrateur, elle vise à faire croire le destinataire ; et si, une fois le filet remonté, il subsiste de la différence, c'est de la différence assignable et mesurable, donc maîtrisable ("dans la mesure où l'on peut comparer de petites choses à des grandes"...).

1. HÉRODOTE, *hôs egô sumbállomai toîsi emphanési tà mè ginoskómena tekmairómenos*, expression qui fait écho à la formule d'Anaxagore.

## LA MESURE DU *THÔMA*

Le récit de voyage, s'il se veut rapport fidèle, doit comporter une rubrique "*thôma*" (merveilles, curiosités). Les *Histoires* n'ont garde d'y manquer ; on a en effet aisément montré que les *lógoi* ethnographiques étaient le plus souvent organisés ainsi : ouverture sur la nature du pays, passage en revue des *nómoi*, mention des *thômásia* et enfin histoire politique[1]. Que le *thôma* est un véritable *tópos* du récit ethnographique, le prouve l'ouverture de ce chapitre sur la Lydie : "En fait de merveilles qui méritent d'être consignées par écrit, le territoire de la Lydie n'en possède vraiment pas comme il y en a dans tel autre pays, si ce ne sont les paillettes d'or qui descendent du Tmolos..."[2] ; et le confirme la reprise de la même structure de phrase, cette fois à propos de la Scythie[3] et du peu de merveilles qu'elle offre au voyageur. Que le souci des merveilles-curiosités habite le narrateur, l'indique avec netteté le *Prologue* de son œuvre où il définit ses objectifs : il entend bien, entre autres, faire mention, faire montre des *érga megála te kaì thômastá*, tant ceux des Grecs que des Barbares. Que sont ces *érga* ? Les discussions furent nombreuses et les avis partagés : Sont-ce les "monuments", c'est-à-dire les monuments les plus remarquables construits par les Grecs et par les Barbares ? Sont-ce les actions, c'est-à-dire les hauts faits ? Sont-ce encore, comme il est probable, à la fois les merveilles de la nature, les monuments et les hauts faits ? Il n'importe guère : ne nous retient en effet que leur qualificatif de *thômastá*[4] ; il veut en effet les rapporter, parce qu'ils sont *thômastá* (et *megála*, grands), donc dignes de mémoire : pour qu'ils ne risquent pas, dit-il, de cesser d'être renommés *(akléa)*.

Le récit lui faisant place, le *thôma* peut donc être compté au nombre des procédures de la rhétorique de l'altérité. Il produit, d'une manière générale, un effet de sérieux ; car le narrateur ne peut pas ne

1. JACOBY, *R.E.*, Suppl. II, 331-332.
2. HÉRODOTE, I, 93 : *thômata gê ê Ludiê es suggraphên...*
3. *Ibid.*, IV, 82 : "En fait de merveilles ce pays n'en possède pas, si ce n'est que ses fleuves sont de beaucoup les plus grands et les plus nombreux..."
4. Pour un examen du sens de *érgon*, voir H.R. IMMERWAHR, "Ergon, history as a monument", *American Journal of Philology*, 81, 1960, pp. 263-264 ; l'article de H. BARTH, "Zur Bewertung und Auswahl des Stoffes durch Herodotus" (Die Begriffe, *thôma, thômázô, thômásios* und *thômastós*), *Klio*, 50, 1968, pp. 93-110, est aussi une contribution à la détermination du sens de cette expression.

pas faire cette rubrique que le public attend ; s'il venait à l'omettre, il ruinerait son crédit du coup. Tout se passe comme si œuvrait le postulat suivant : là-bas, dans ces pays autres, il ne peut manquer d'y avoir des merveilles-curiosités. Ainsi, quand Hérodote évoque les *eschatiá*, les extrêmes du monde habité, trouve-t-on un écho de cette "théorie" : "les extrémités de la terre habitée ont reçu, dirait-on, en partage ce qu'il y a de plus beau, comme la Grèce a reçu pour son compte le climat le plus tempéré" ; ou encore "les régions extrêmes, qui entourent le reste du monde et l'enferment entre elles, possèdent seules les choses que nous estimons les plus belles et qui sont les plus rares"[1] : très grande beauté, excessive rareté, ce sont les constituants du *thôma*. Autrement dit, le *thôma* se présente comme une traduction de la différence : il est une des transcriptions possibles de la différence entre ici et là-bas.

Bien entendu le *thôma*, pris comme catégorie du récit ethnographique, n'est pas une invention d'Hérodote ; tout au contraire on le rencontre dans l'épopée et chez Hésiode, où il ne désigne pas seulement la merveille, mais "le miracle comme objet de stupeur" ; relevant du divin, il est du côté des dieux, *sêma, thôma* du côté des mortels[2]. Dans les *Histoires*, la référence à la sphère divine a disparu et le *thôma* présente apparemment une structure double : il est, en effet, qualitativement extraordinaire, ou quantitativement remarquable.

Les extrémités du monde, où l'on trouve les choses "les plus belles" et "les plus rares" possèdent notamment les mystérieux aromates[3]. Les Arabes récoltent l'encens en faisant des fumigations pour chasser les serpents ailés qui gardent les arbres où il pousse ; la cannelle se cueille dans un lac habité par des espèces de chauves-souris dont il faut se protéger en s'enveloppant le corps entier de peaux de bœufs. "Encore plus extraordinaire" *(thômastóteron)* est la récolte du cinnamome : certains oiseaux s'en servent pour faire leur nid, il faut alors trouver un subterfuge pour faire choir les nids, qui sont inaccessibles. Quant au ladanum, c'est "encore plus extraordinaire", cet aromate au parfum si délicieux s'accroche, en effet, dans la barbe des boucs, lieu de grande puanteur. Ainsi ces admirables produits ne peuvent avoir qu'une provenance extraordinaire.

1. HÉRODOTE, III, 106, 116.
2. G. NENCI, "La concezione del miracoloso nei poemi homerici", *Attl Accad. Scienze, Torino*, XCII, 1957-1958, pp. 275-311. *Idem*, "La concezione del miracoloso in Esiodo", *Critica Storica*, 31, 1962, pp. 251-257.
3. HÉRODOTE, III, 107-112.

Mais sommes-nous pour autant dans le qualificatif pur ? Non, car on remarquera que l'ordre d'exposition choisi par le narrateur suit le caractère de plus en plus "extraordinaire" des récoltes ; et la myrrhe, dont la cueillette ne pose pas de problème, est tout juste mentionnée. Finalement le *thôma* intervient comme critère de classement : du moins extraordinaire au plus extraordinaire ; existe donc (au moins virtuellement) une échelle et une mesure du *thôma*, à laquelle se réfère le narrateur. Les différentes cueillettes sont racontées à l'auditeur en fonction de la quantité de *thôma* que chacune contient, et ne sont racontées que pour cette quantité de *thôma*. Aussi la loi organisatrice du qualitativement extraordinaire semble-t-elle bien être, dans le récit, le quantitativement remarquable. Quant à l'échelle du *thôma*, son maniement est le fait du seul narrateur, mais en fonction du destinataire : elle est formée selon ce qui implicitement pour "nous" (je et vous) est vu comme extraordinaire, ou comme de plus en plus extraordinaire ; elle obéit donc à l'oreille du public. On conçoit alors que le *thôma* puisse, le cas échéant, emprunter la figure de l'inversion. Par exemple : le caractère "extraordinaire" de la cueillette du ladanum vient de ce qu'on le trouve dans la barbe des boucs ; c'est-à-dire ce qui dégage la meilleure odeur va précisément s'accrocher dans ce qui répand la plus mauvaise : c'est cette espèce d'attirance des contraires qui est surprenante. Tout de suite après avoir dit que l'Égypte est le pays qui offre "le plus de merveilles", Hérodote commence son exposé sur la différence égyptienne qui se mue tout aussitôt en inversion : du *thôma* à l'inversion et de l'inversion comme transcription possible du *thôma*[1].

Le *thôma* peut aussi être la singularité dont on ne réussit pas à rendre raison, l'exception : tel est le cas des mulets en Élide, ou plutôt de leur absence. Décrivant le climat scythe, Hérodote note que là-bas les chevaux résistent au froid, mais que les mulets (et les ânes) n'y résistent pas du tout, alors que dans les autres pays c'est l'inverse qui se produit : les chevaux ne résistent pas au froid, et les mulets si. Puis il poursuit avec les cornes des bœufs : si les bœufs n'ont pas de cornes, c'est à cause du froid ; la preuve : Homère dit qu'en Libye "les agneaux sont aussitôt porteurs de cornes" ; donc symétrie et inversion entre le froid et le chaud, entre Scythie et Libye. Conclusion générale : "Là-bas *(enthaûta)*, ce dont je parle s'explique par le froid."

"Mais je me demande avec surprise *(thômázō)* pourquoi, dans

1. HÉRODOTE, II, 35.

tout le pays d'Élide, il ne peut être engendré de mulets, bien que la contrée ne soit pas froide et qu'il n'y ait à la chose aucune cause apparente[1]." Si l'Élide était une région froide, on pourrait invoquer le précédent scythe pour cette absence et rendre compte de cette anomalie. L'Élide échappant à la règle générale, échappant aussi à l'inverse de cette règle, il ne me reste plus qu'à m'étonner *(thōmázō)*. Ces remarques présentées par le narrateur comme "digression" *(prosthékē)*[2], montrent qu'il existe un lien entre *thôma* et digression : la digression peut être une forme d'expression du *thôma* et le *thôma* peut travailler dans le récit comme figure organisatrice de la digression.

*Thôma*, selon la qualité, *thôma*, selon la quantité ? La cueillette des aromates a montré qu'au total le qualitatif se transcrivait en quantitatif, par l'application implicite d'une échelle du *thôma* qui fournissait aussi un ordre d'exposition. Mais le plus souvent, dans les *Histoires*, le *thôma* s'exprime selon la quantité et la mesure : il ne s'apprécie plus par rapport à une échelle du *thôma* (du moins extraordinaire au plus extraordinaire), mais se transcrit directement en nombres et en mesures ; comme si le nombre et la mesure constituaient l'être du *thôma* : plus les mesures sont grandes et le nombre élevé, plus le *thôma* est grand ; comme si l'échelle du *thôma*, implicite et partagée par le narrateur et son public, lui paraissant trop vague ou sujette à caution, il avait rabattu cette échelle sur celle, immédiatement disponible et plus sûre, des nombres.

Par exemple : "les Arabes ont deux espèces de moutons dignes d'admiration *(áxia thômatos)* qui n'existent nulle part ailleurs" ; singularité. Transcription de la singularité en quantité : "Ceux de la première espèce ont une longue queue ne mesurant pas moins de trois coudées, ...ceux de la seconde ont une large queue, d'une largeur qui atteint une coudée[3]." De même parmi les rares curiosités de la Scythie, on peut compter une empreinte de pied remarquable par sa longueur de deux coudées[4] ; quant à l'auteur de cette gigantesque empreinte, c'est Héraclès. L'attribution ne fait pas question un seul instant pour Hérodote ; elle fait même d'autant moins question qu'Héraclès, dans la version des origines du peuple scythe

1. HÉRODOTE, IV, 30 ; le texte continue : "D'après les Éléens eux-mêmes, cette impossibilité que des mulets soient procréés chez eux serait l'effet d'une malédiction."
2. *Ibid.* : "Je me demande avec surprise, puisque aussi bien depuis le début de mon *lógos*, j'ai recherché des digressions, pourquoi...".
3. *Ibid.*, III, 113.
4. *Ibid.*, IV, 82.

racontée par les Grecs du Pont[1], est effectivement venu en Scythie. D'une manière générale, les Grecs ont un stock de personnages disponibles prêts à répondre à toutes les situations ; présents comme opérateurs d'intelligibilité, ils servent à classer, à mettre en ordre les phénomènes ; ils aident à penser le monde, presque comme des instruments de la pensée, voire des outils logiques. Grande empreinte égale trace d'Héraclès, et non pas du tout, ce qui serait une approche moderne, grande empreinte, donc existence d'un homme sauvage ou présence de quelque yeti scythe !

Pour qualifier le *thôma*[2], Homère et Hésiode utilisent l'adjectif "grand" *(mégas)*, mais cette grandeur du *thôma* ne se mesure pas ; associé à *mégas* on trouve en effet *déinós*, terrible, formidable. Le "miracle" est donc grand ou terrible, et grand parce que formidable. Dans les *Histoires*, au contraire, la figure du *thôma* est très souvent le chiffre ; les exemples abondent[3], et je n'évoquerai encore que le seul labyrinthe d'Égypte, qui produit sur le visiteur "mille étonnements", un *thôma murion*, c'est-à-dire un étonnement dont l'intensité s'apprécie elle-même selon le nombre. En effet, "qu'on fasse la somme des constructions, des ouvrages d'art que les Grecs ont produits, ils apparaîtront inférieurs à ce labyrinthe et du côté du travail et du côté de la dépense"[4] ; il "dépasse les pyramides". "Il comprend douze cours couvertes ; deux séries de salles, les unes souterraines, les autres au-dessus du sol, sur les premières, au nombre de trois mille, chaque série étant de mille cinq cents. Nous avons vu et parcouru nous-mêmes les salles qui sont au-dessus du sol, nous en parlons d'après ce que nous avons constaté de nos yeux ; sur les salles souterraines, nous nous sommes renseignés verbalement ; car ceux des Égyptiens qui en ont la garde n'ont absolument pas voulu nous les montrer... Ainsi des salles inférieures, nous parlons par ouï-dire ; mais nous avons vu de nos yeux les salles supérieures, qui sont choses plus grandes que les ouvrages humains. Les chemins que l'on suit pour sortir des pièces qu'on traverse, les détours que l'on fait en traversant les cours, par leurs extrêmes complications, nous causèrent un émerveillement infini, tandis que nous passions d'une cour dans les salles, des salles dans des portiques, puis de ces portiques dans d'autres pièces, et de ces salles dans d'autres cours."

1. HÉRODOTE, IV, 8-10 ; cf. *supra*, p. 38 sq.
2. G. NENCI, "La concezione del miracoloso in Esiodo", p. 254.
3. Exemples de transcriptions manifestes de *thôma* en grandeur mesurable : I, 184, 185 ; II, 111, 148, 149, 155, 156, 163, 175, 176 ; III, 113 ; IV, 82, 85, 199...
4. HÉRODOTE, II, 148, 199.

Ainsi évaluer, mesurer, compter sont les opérations nécessaires à la traduction du *thôma* dans le monde où l'on raconte. Que l'on pense au titre parfois donné au livre de Marco Polo, le *Milione*, façon sans doute de marquer l'omniprésence du nombre et de questionner son faire-croire. D'ailleurs le prologue des *Histoires*, citant les *érga megála te kaì thômastá*, rapprochait déjà *thôma* et grandeur ; et si la formule est un écho d'Homère et d'Hésiode, elle veut dire aussi que désormais la grandeur est mesurable. Le cas du labyrinthe précise en outre que le *thôma* est lié à l'œil du voyageur : j'ai vu de mes yeux ; et cet œil est là comme garant du *thôma*.

Quand Hésiode décrit le Tartare, il précise qu'il est un prodige "même pour les dieux immortels"[1]. Avec le récit ethnographique, c'est le voyageur qui devient la mesure du *thôma* : le *thôma* est pour moi, non pour les dieux, et c'est moi qui estime que tel paysage ou telle construction est "admirable" ou "extraordinaire". "Je vais dire ce qui pour moi est 'le plus remarquable' *(thôma mégiston)* en Babylonie ", écrit Hérodote[2]. Existe donc un lien entre *thôma* et énonciation : l'œil du voyageur opère comme mesure du *thôma* et le narrateur "fait voir" le *thôma* au destinataire, précisément en en donnant les mesures. Le *thôma* relève au total des techniques de l'arpentage.

Si le *thôma* peut être fil conducteur de la digression, il est, d'une manière plus générale, producteur de récit : il fait dire ou écrire. "J'en viens maintenant à l'Égypte, dont je parlerai longuement ; car, comparée avec tout autre pays, c'est elle qui renferme le plus de merveilles *(pleîsta thômásia)* et qui offre le plus d'ouvrages dépassant ce qu'on en peut dire ; aussi en dirai-je plus sur elle"[3] ; la longueur du récit est bien fonction de la quantité de *thôma* : plus il y a de *thôma*, plus mon récit sera long. Mais ce récit, si long soit-il, ne suffit pas à épuiser le *thôma*, qui risque encore d'échapper : il y a un reste, un au-delà des *verba*, un indicible[4]. Ainsi l'Egypte est le pays "offrant le plus d'ouvrages dépassant ce qu'on peut en dire" *(érga lógou mézo)*, mais précisément une façon de les faire rentrer dans le *lógos*, d'en rendre raison ou d'en rendre compte, c'est d'en donner le nombre et la mesure.

1. HÉSIODE, *Théogonie*, 743-744.
2. HÉRODOTE, I, 194 ; III, 12 ; IV, 129.
3. *Ibid.*, II, 35.
4. Hésiode mentionne, par exemple, à propos de Cerbère, le caractère indicible *(oú ti phateíon)* du *thôma* ; cf. G. NENCI, *op. cit.*, p. 255.

Traduction de la différence entre là-bas et ici, le *thôma* produit finalement un effet de réel : il dit, je suis le réel de l'autre ; là-bas en effet les choses, les *érga*, ne peuvent être que *thômastá*. Sur ce postulat repose son vraisemblable. Dans la mesure où sa présence dans le récit crée un effet de sérieux, où il produit un effet de réel (et il y a effet de sérieux parce qu'il y a effet de réel), où il repose sur l'œil-mesure du voyageur, le *thôma* est bien une procédure du faire-croire déployé par le récit de voyage.

## TRADUIRE, NOMMER, CLASSER

Une rhétorique de l'altérité est dans son fond opération de traduction : elle vise à faire passer l'autre au même *(tradere)* ; passeur de la différence. Mais qu'en est-il, dans les *Histoires*, de la traduction proprement dite : quelle place occupe-t-elle ? Le narrateur est-il habité par le souci de traduire, c'est-à-dire de "faire que ce qui était énoncé dans une langue le soit dans une autre, en tendant à l'équivalence sémantique et expressive des deux énoncés"[1] ?

En 1578 paraît le récit de Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. Ce texte s'organise selon une véritable "économie de traduction"[2], c'est-à-dire que dans son procès même, il établit peu à peu qu'entre "par-deçà" et "par-delà", ce ne sont pas tant les choses qui diffèrent que leur apparence ; car au total, la nature humaine est la même, seule la langue est autre. Mais la langue est traduisible, et donc la différence susceptible d'être appréhendée. Entre l'Ancien et le Nouveau Monde, la traduction est à la fois ce qui maintient et réduit la distance océane : elle est donc en même temps la marque, toujours présente, de leur coupure et le signe, toujours repris, de leur suture ; coupure-suture, deux temps d'un même mouvement qui travaille le texte. Pour pouvoir se mettre en place théoriquement, une telle économie de traduction suppose que l'on puisse se référer à une problématique distinguant entre l'être et l'apparaître.

1. Définition donnée par le dictionnaire Robert.
2. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, p. 233.

Ce souci de traduction s'explicite tout à fait dans le livre de Léry, puisque le chapitre XX est un dictionnaire français-tupi, ou "plutôt un Assimil"[1], qui se présente, sous la forme d'un dialogue entre un Tupinamba et un Français. Si la différence est affaire de langue, alors ce chapitre donne "le code de la transformation linguistique"[2]. Ce "colloque" d'ailleurs clôt le tableau de la vie indienne, puisque ne viennent ensuite que les deux derniers chapitres consacrés aux péripéties du retour "par-deçà".

Peut-on repérer, dans les *Histoires*, une économie de traduction ? Au sens précis du mot, certainement pas. N'existe, en effet, nul "colloque" égyptien-grec, ou perse-grec, ou encore scythe-grec. Marco Polo avait appris le persan, le mongol et un peu le chinois. Léry a recours aux services d'un "truchement", d'un interprète, mais il apprend le tupi et c'est au titre d'une compétence dans la langue qu'il s'en prend à Thévet, son vieil ennemi ; ce dernier a consacré un chapitre de sa *Cosmographie* à la langue des Américains, mais selon Léry il n'a fait que "jargonner" "confusément et sans ordre", car en réalité il n'en connaît pas un traître mot. Léry lui-même emploie fréquemment des mots tupi, le plus souvent des noms dont il donne ensuite la traduction et l'explication ; cette manière de faire produit assurément un effet d'exotisme, mais aussi un effet de sérieux. Hérodote, lui, ne connaît très probablement que le grec[3] ; sans doute n'a-t-il pas, comme Léry, visité une seule nation, ni, comme Marco Polo, vécu seize ans dans la même région, mais il n'en demeure pas moins que les Grecs, d'une manière générale, ne parlent que le grec : "It was not for them, écrit Momigliano, to converse with the natives in the natives languages... There was no tradition of translating foreign books into Greek." Et le regard que porte Hérodote sur les autres civilisations serait, en dernier ressort, un regard "froid et sûr de lui-même". "There was no temptation to yield to foreign civilizations. In fact, there was no desire to get to know them intimately by mastering foreign languages[4]."

De fait, Hérodote s'entretient soit avec des Grecs, soit avec des gens parlant grec, ou bien il s'informe par l'intermédiaire d'interprètes, comme on le voit lors de son voyage en Égypte ; visitant la pyra-

1. M. DE CERTEAU, *op-cit*, p. 232, titre du chapitre "Colloque de l'entrée ou arrivée en la terre du Brésil, entre les gens nommés Toupinamboults... en langage sauvage et français".
2. *Ibid.*
3. LEGRAND, *Introduction*, p. 75, et note à Hérodote au livre I, 139.
4. A. MOMIGLIANO, "The fault of the Greeks", *Daedalus*, 104, 2, 1975, pp. 12, 15.

mide de Chéops, il signale une inscription, en ajoutant "si je me rappelle bien ce qu'a dit l'interprète qui me faisait lecture de l'inscription"[1] ; mais c'est le seul cas. Les autres fois, quand il rapporte des paroles, cite un texte ou une inscription, le problème d'une traduction n'est pas même envisagé. D'une manière générale, on ne voit pas les Grecs des *Histoires* avoir des rapports avec les Perses autrement que par l'intermédiaire d'interprètes[2], à la seule exception d'Histiée de Milet, tyran et fantoche du Grand Roi qui, en une occasion, prononce au moins quelques mots en langue perse. Encore est-ce à un moment tout à fait particulier : sur le point, dans un combat, d'être tué par un soldat perse, il se fait reconnaître de lui ; il y avait donc pour le moins urgence[3] ! En ce qui concerne la formation des interprètes le livre II apporte une précision intéressante : Psammétique, parvenu au pouvoir grâce à l'aide des Ioniens et des Cariens, leur concède des terrains et "leur confie aussi, pour être instruits dans la langue grecque, de jeunes Égyptiens ; et c'est de ces jeunes gens, qui apprirent la langue, que descendent les interprètes existant aujourd'hui en Égypte"[4]. On est donc interprète, de père en fils, mais surtout, les interprètes, ce sont des Égyptiens parlant grec, et non des Grecs connaissant l'égyptien.

Si les *Histoires* ne s'organisent pas selon une "activité traductrice", on trouve toutefois un certain nombre de traductions (une trentaine). De quels types, et qu'indiquent-elles du point de vue d'un rapport à l'autre ? Il s'agit, avant tout, de noms et notamment de noms propres ; en revanche, la traduction ne porte jamais sur des énoncés ; elle est donc fondamentalement liée à l'activité de nomination : dans un récit qui dit l'autre, elle est un mode de la nomination.

Le nom propre signifie quelque chose, comme on le voit, par exemple, avec les noms des Grands Rois, Darius, Xerxès, Artaxerxès. Traduits en grec, ces noms signifient en effet, "le Répresseur", "le Guerrier", "le Grand Guerrier" et "les Grecs pourraient sans se tromper *(horthôs)* appeler ainsi ces princes dans leur langue"[5]. Par l'opération de la traduction, le nom apparaît donc à la fois comme nom propre et comme appellation : Darius et Xerxès, c'est comme Richard Cœur de Lion ou Ivan le Terrible ; la traduction apporte un

1. HÉRODOTE, II, 125. La traduction ne peut être, paraît-il, que fantaisiste.
2. *Ibid.*, III, 38, 140.
3. *Ibid.*, VI, 29. Au contraire, lors d'un banquet offert à Thèbes à Mardonios, un Perse s'adresse à son voisin grec, en grec (IX, 16).
4. *Ibid.*, II, 154.
5. *Ibid.*, VI, 98.

supplément de sens. Ce qui se donnait comme simple classification (il y a eu un roi qui s'est appelé Darius, un autre Xerxès, etc.), s'entend désormais aussi comme appellation, dans la mesure où ces noms disent quelque chose du porteur du nom : Xerxès, c'est le troisième souverain de la dynastie, après Cyrus et Darius, mais c'est aussi "le Guerrier".

Voici un second exemple de traduction-appellation, plus riche que le précédent : celui des Amazones ; les Scythes appellent les Amazones *Oiórpata*, nom qui, traduit en grec, signifie "tueuses de mâles", car les Scythes appellent l'homme, *"oior"* et *"pata"* veut dire tuer[1]. La traduction paraît donc se faire en deux temps : en Scythie, les Amazones se nomment *Oiórpata*, nom qui, en grec, veut dire "tueuses de mâles". Autrement dit, si *Oiórpata* est bien une traduction d'"Amazones", les deux mots n'ont toutefois pas la même "étymologie" : par l'"étymologie scythe", on arrive, en effet, au sens de "tueuses de mâles", alors que, par l'étymologie grecque populaire, qu'Hérodote ne mentionne pas (mais qui était très probablement connue du destinataire), on obtient : *A-mazós*, "sans sein"[2]. Ainsi la simple nomination traductrice, en jouant sur le registre grec et sur le registre scythe, contribue à construire la figure des Amazones ; car, grâce à la traduction, l'appellation *Oiórpata* devient, pour un Grec, une description qui accroît son savoir sur les Amazones.

Dernier exemple, celui de Battos, le fondateur de la colonie de Cyrène, en Libye : "... Naquit un fils qui avait la parole embarrassée et bégayait et à qui, à ce que disent Théréens et Cyrénéens, on donna le nom de Battos (en grec, *Báttos* signifie le bègue) ; mais, *à mon avis*, c'est un autre nom qu'on lui donna, et il prit en échange celui de Battos, quand il fut venu en Libye... Car les Libyens appellent le roi *battos*[3]..." Donc la même appellation, *Báttos*, désigne la même personne, comme "le bègue", si l'on se réfère au registre grec, ou

1. HÉRODOTE, IV, 110. Legrand, s'appuyant sur Benveniste, qualifie cette traduction de fantaisiste. Autre exemple de traduction, IV, 27 : "Le nom que nous donnons aux Arimaspes est scythe : *arima*, en scythe, signifie 'un' ; et *spou*, 'œil' ".

2. Dans le savoir partagé grec, l'"étymologie scythe" peut aussi évoquer, ou rappeler l'appellation homérique (*Iliade*, VI, 186) : les Amazones sont dites *antiáneirai*, c'est-à-dire, en jouant sur le préfixe *antí*, à la fois les "égales" et les "ennemies des mâles".

3. HÉRODOTE, IV, 155. L'amusant de cet exemple est que la désignation est singulière (il s'agit de la même personne), mais que le même nom, *Battos*, pour un Grec est une appellation, et une description pour un Libyen (si l'on suit Hérodote), et inversement. Voir V. DESCOMBES, "Une supposition très singulière ou comment désigner la porte d'Ali Baba", *Critique*, mai 1978, pp. 467-492.

comme "le roi", si l'on adopte le point de vue libyen, et ce qui permet de passer de l'une à l'autre, c'est précisément la nomination traductrice, garantie par le savoir du narrateur ("à mon avis").

Outre ces exemples[1], la nomination traductrice s'exerce dans le domaine particulier des noms de dieux. Que sont en effet les noms de dieux ? S'agit-il de noms propres, d'appellations, voire de noms communs ? Que signifient-ils ? La question des noms, des *ounómata*, est vaste et complexe, car elle débouche sur celle de l'espace divin et sur celle de la représentation du divin dans les *Histoires*. Point qu'il ne saurait être question d'aborder en tant que tel, me contentant ici d'évaluer l'activité de traduction dans son rapport avec une rhétorique de l'altérité : la traduction, comme une des procédures de cette rhétorique.

La traduction opère dans le sens thème (on commence par donner le nom d'une divinité en grec, puis son nom, en langue barbare), comme dans le sens version, avec toutefois une prédominance du thème (onze exemples, contre cinq pour la version).

Les exemples de version se rencontrent tous dans le *lógos* égyptien : tel dieu (suit le nom égyptien), en langue grecque *(katà Helláda glôssan)*, c'est tel dieu[2] ; en revanche le panthéon scythe est entièrement composé dans le sens thème[3].

Deuxième remarque : l'importance du nom. On sait, depuis le récit de la Genèse, ce que la nomination comporte de maîtrise : en nommant les créatures de Dieu, Adam proclame en même temps sa prééminence sur elles. La pratique du secret est une autre façon de marquer l'importance du nom : on connaît, en effet, de nombreuses sociétés primitives où les noms propres des hommes sont tenus secrets (c'est-à-dire qu'ils ne sont révélés qu'à certains et selon un rituel précis). Imposer un nom ou connaître les noms ne va donc pas sans un certain pouvoir : le nom est toujours plus que sa simple profération sonore.

Dans le contexte grec, Démocrite, qui avait composé un *Onomastikón*, dit que les noms des dieux sont "des statues sacrées douées d'une voix" *(agálmata phōnéenta)*[4]. Le nom du dieu en est donc la "représentation sonore", comme sa statue en est la représentation

1. À quoi il faut ajouter I, 110 ; II, 30 ; IV, 52, 192 ; III, 26 ; VI, 119 ; VIII, 85 ; II, 143 ; IX, 110.

2. HÉRODOTE, II, 144 (Horus = Apollon) ; II, 137 (Boubastis = Artémis) ; II, 59 (Isis = Déméter) ; II, 144 (Osiris = Dionysos) ; II, 153 (Apis = Epaphos).

3. *Ibid.*, IV, 59 ; autres exemples de "thème" : I, 131 ; II, 42, 46, 79 ; III, 8.

4. DÉMOCRITE, 68 B 142 (D.K.).

visuelle. Et, bien avant Démocrite, les pythagoriciens avaient considéré non seulement les noms des dieux, mais tous les noms comme les images *(agálmata, eikónes)* des choses[1]. Dans cette perspective, les noms enseignent les choses ; et les noms des dieux enseignent les dieux : connaître les dieux, c'est savoir leurs noms. Antisthène, par exemple, pour qui l'éducation commence par l'étude des noms, a écrit un livre *Sur l'éducation ou les noms*[2]. Ces thèses seront reprises plus tard dans le *Cratyle*, qui consacre quelques pages à la question des noms de dieux[3]. Socrate s'amuse, en effet, à examiner la rectitude dans la composition de leurs noms, en donnant une étymologie du nom en fonction des qualités du dieu. Tel est, à grands traits, le contexte dans lequel on peut inscrire cette question des *ounómata* divins et, notamment, cette affirmation si discutée sur l'origine égyptienne des noms des dieux : "Presque tous les *ounómata* des dieux, écrit Hérodote, sont venus en Grèce d'Égypte[4]."

Troisième remarque : qu'implique la possibilité de la traduction, le fait que je puisse dire Hestia, en scythe c'est Tabiti, ou Osiris, en grec, c'est Dionysos ? Linforth en conclut que les noms de dieux sont traités comme des noms communs[5]. Finalement, les noms de dieux occupent la même place que les autres noms de la langue, qui est conçue comme un répertoire : comme eux, ils sont donc susceptibles, grâce à la constitution de tables d'équivalence, d'être traduits dans une autre langue.

Mais cette distinction, nom propre nom commun, est-elle tout à fait pertinente ? Sans entrer dans les discussions des logiciens et des linguistes sur ce qu'est un nom propre, on peut toutefois remarquer que le *Cratyle*, où Platon recherche une théorie de la nomination des

1. V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le* Cratyle, Paris, 1940, p. 27 ; P. BOYANCÉ, "La doctrine d'Eutiphron dans le *Cratyle*", *Revue des études grecques*, 1941, pp. 143-175 ; W. BURKERT, "La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle", *Les Études philosophiques*, 4, 1970, pp. 443-455.

2. DIOGÈNE LAERCE, VI, 17.

3. *Cratyle*, 397 *c*-408 *d*.

4. HÉRODOTE, II, 50. Sur cette question, l'article le meilleur me paraît être encore celui de I.M. LINFORTH, "Greek gods and foreign gods in Herodotus", *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philo.*, 9, 1926, pp. 1-25. Voir en outre R. LATTIMORE, "Herodotus and the name of Egyptian gods", *Classical Philology*, 34, 1939, pp. 357-365, et la réponse de Linforth, *Classical Philology*, 35, 1940, p. 300 ; et encore A.B. LLOYD, *Herodotus Book II, Commentary*, Leyde, 1976.

5. I.M. LINFORTH, *op. cit.*, p. 11 : "De même qu'*húdôr* et *aqua* signifient la même chose, si bien qu'un Grec, écrivant en grec, emploie le mot *húdôr*, alors qu'un Romain, écrivant en latin, emploiera *aqua*, de même Zeus et Amon signifient la même chose et Hérodote, écrivant en grec, emploie, comme il est naturel, Zeus.

choses en général, passe indifféremment (semble-t-il) du nom propre au nom commun : sur cent trente-neuf exemples de nomination, quarante-neuf sont tirés de noms propres[1]. Tout se passe donc comme si ces deux opérations de nomination pouvaient être assimilées. Lévi-Strauss fait d'ailleurs remarquer que "le caractère plus ou moins 'propre' des noms n'est pas déterminable de façon intrinsèque, ni par leur seule comparaison avec les autres mots du langage ; il dépend du moment auquel chaque société déclare achevée son œuvre de classification". Pour l'ethnologue en effet, le nom propre, comme le lieu-dit dans l'espace, est un point de repère au sein du groupe social et il est impossible de le définir autrement que comme "un moyen d'assigner une position, dans un système qui comporte plusieurs dimensions". Par l'application de règles d'attribution, le nom propre identifie une place : et "confirme l'appartenance de l'individu qu'*on nomme* à une classe préordonnée". Dans ces conditions, "dire qu'un mot est perçu comme nom propre, c'est dire qu'il se situe à un niveau au-delà duquel aucune classification n'est requise, non pas absolument, mais au sein d'un système culturel déterminé"[2]. Le nom propre classe, et il signifie toujours au moins cela.

Les *ounómata* divins, dans la mesure où ils "identifient une place", paraissent être du côté du nom propre. Ils "confirment en effet l'appartenance des individus qu'on nomme à une classe préordonnée" (celle des dieux) ; il est en outre évident que je ne puis donner n'importe quel nom : les noms de dieux relèvent d'un ensemble paradigmatique ; donc, nom propre. Mais la traduction, le fait qu'ils sont traduisibles d'égyptien en grec, ou de grec en scythe, paraît les renvoyer du côté du nom commun. Toutefois, à consulter le "dictionnaire" d'Hérodote, on remarque qu'il est loin d'être complet : bien des noms de dieux ne sont pas traduits ; ainsi nous savons que les Libyens prient Athéna, Zeus, Hélios, Poséidon, etc., mais nous ne savons pas comment on les appelle en libyen. On trouve le nom grec, mais pas le nom indigène[3]. Que signifie cette absence de traduction dans le sens thème ? Le narrateur ignorait-il, ou a-t-il estimé inutile de donner ces équivalences, dans la mesure où la nomination

1. G. Mounin, *Les Problèmes théoriques de la traduction*, Paris, 1963, p. 26.
2. Cl. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, pp. 240, 248, 285.
3. Même quand il y a traduction, il n'y a pas établissement de série, sauf en I, 131, Aphrodite Ourania = Mylitta = Alalat = Mitra.

des panthéons indigènes en grec était un point de repère suffisant pour le destinataire ?

Mais existe aussi le cas inverse : une absence de traduction (dans le sens version) ; le texte donne alors le nom indigène, mais pas son équivalent grec. Dès lors apparaît un blanc dans la table des correspondances des noms divins, ou plutôt un triple blanc, car le phénomène se répète trois fois, pour trois divinités : Kybébé, Pleistoros et Salmoxis. Toutes trois sont désignées comme "divinité indigène" *(theós epichórios)* et la présence de cet adjectif est l'indice de leur non-traductibilité. Kybébé est présentée "comme la déesse locale de Sardes". Pourquoi son nom n'est-il pas, à ce moment-là, traduisible en Cybèle ou en Mère des dieux ? Pour une double raison : les Ioniens révoltés contre le Roi, en arrivant à Sardes, brûlèrent son temple (donc, ce dieu ne peut être grec), les Perses, en retour, "allèguèrent cet incendie pour brûler les sanctuaires des pays grecs" (donc, ce dieu fait partie du domaine perse)[1]. Pleistoros, lui, est un dieu des Thraces Apsinthiens, à qui l'on offre des sacrifices humains[2] ; ce trait explique probablement le blanc dans la table des correspondances : il ne saurait, en effet, avoir d'équivalent en grec. Quant à Salmoxis[3], l'incertitude sur son identité (est-il dieu, homme, ou démon ?), mais aussi l'horrible manière de lui "dépêcher" un messager rendent compte de l'absence de traduction. Non seulement son altérité n'est pas traduisible, mais elle est encore redoublée par l'autre nom que certains lui donnent : "Ce même Salmoxis, certains d'entre eux le nomment Gébéleizis" ; de Salmoxis en Gébéleizis : on s'éloigne encore, par ce nom aux consonances étranges, d'une traduction possible[4]. Dans ces trois cas, l'absence de traduction est vraisemblablement l'indice d'une absence dans la table des équivalences : en face de Kybébé, Pleistoros et Salmoxis, il n'y a rien à mettre du côté grec.

Au total, les blancs du "dictionnaire" confirment que nommer l'autre c'est le classer. L'exemple de Pleistoros ou celui de Salmoxis-Gébéleizis montre bien, en outre, que ne pas traduire, c'est non seu-

1. HÉRODOTE, V, 102.
2. *Ibid.*, IX, 119.
3. *Ibid.*, IV, 94-96.
4. Resteraient le cas d'Arès et celui du *daímôn* des Taures. A Arès on offre des sacrifices humains, or il a un nom "grec" et pas d'équivalent en scythe (*contra* Pleistoros), cf. *supra*, p.198. A leur *daímôn*, les Taures sacrifient des prisonniers, or les Taures l'assimilent à Iphigénie, mais Hérodote précise bien que ce sont *eux* qui font cette traduction.

lement classer les dieux, mais aussi les gens. L'altérité du nom n'est en effet que la métonymie de l'altérité des peuples. Ne pas traduire, c'est classer, mais, évidemment, traduire ne l'est pas moins. On le voit tout à fait explicitement dans le retour de l'expression, quand il s'agit des panthéons barbares, "les *seuls* dieux qu'ils vénèrent sont..."[1]. Les Massagètes, par exemple, ne connaissent *que* le soleil, ou les Scythes ne prient *que* huit divinités, mais dans tous les cas, les panthéons barbares sont moins nombreux que le panthéon grec des douze grands dieux. Autrement dit, en classant l'autre, je me classe moi-même et tout se passe comme si la traduction se faisait toujours dans le sens thème, c'est-à-dire comme si le panthéon de référence était le panthéon grec et que le narrateur procédait selon un système de présence-absence.

Faut-il conclure de cette opération de la nomination traductrice qu'entre les dieux, la différence n'est que nominale, qu'il n'y a qu'un nom à traduire pour retrouver, par-delà, l'identité, et que, finalement, les dieux sont les mêmes partout, même si l'on n'a pas partout les mêmes dieux ? Si tel était le cas, il y aurait alors place pour une activité traductrice : le récit soulevant les pellicules hétérogènes des langues pour faire apparaître l'identité des substances. Et par-delà la diversité des espaces géographiques, il y aurait une unité de l'espace divin. Iraient dans ce sens les équivalences données pour le nom d'Aphrodite Ourania, pris comme point de référence : Aphrodite Ourania, les Assyriens l'appellent Mylitta, les Arabes Alilat, les Perses Mitra[2]. Iraient aussi dans le même sens les remarques du narrateur à propos de la "déesse indigène" *(authigenês)* des Auses et des Machlyes "que nous appelons Athéna"[3] : le *nous*, désignant les Grecs et les distinguant d'*eux*, les Libyens, mais, en fait (pour les uns comme pour les autres) il s'agit de la même divinité. Iraient encore en ce sens les propos tenus sur Linos, à la fois le chant et le personnage, qui est célébré en Grèce, en Égypte, en Phénicie, à Chypre et ailleurs ; en Grèce, on l'appelle Linos, Manéros en égyptien et "son nom varie de peuple à peuple, mais on s'accorde à penser que c'est le même que les Grecs chantent sous le nom de Linos"[4] ; là encore, par-delà la diversité des noms, identité du personnage.

Mais iraient plutôt contre, les pratiques des Gélons, peuple situé

1. Massagètes (I, 126) ; Arabes (III, 8) ; Perses (I, 131) ; Éthiopiens (II, 29) ; Scythes (IV, 59) ; Thraces (V, 7).
2. Herodote, I, 131.
3. *Ibid.*, IV, 180.
4. *Ibid.*, II, 79.

au nord des Scythes, qui prient "à la grecque" *(hellēnikôs)* des dieux grecs *(theói hellēnikoí)*[1]. Les Gélons, précise Hérodote, ont eu des ancêtres grecs. Quant à Xerxès, il ne paraît pas croire à l'unité de l'espace divin, puisque avant de passer en Europe, avant de franchir l'Hellespont, il invite à prier les dieux "qui ont reçu la terre de Perse en partage" *(lelógchasi)*[2] ; bien entendu, c'est lui qui parle, et Hérodote ne prend pas à son propre compte cette prière.

Dans cette opération, le moment le plus important est celui de la nomination ; la traduction n'étant, finalement, qu'une nomination redoublée. Elle opère, avant tout, dans le sens thème et le narrateur ne s'explique jamais sur la manière dont sont établies les tables d'équivalences : la traduction est donnée comme allant de soi et comme bien connue ; en effet, ni il ne la justifie, ni ne la prend à son compte, ni même ne l'explique. Elle classe, c'est-à-dire qu'elle ne vise pas à ramener l'autre au même, en inventoriant des différences, mais qu'elle se contente de promener de par le monde des cadres de classement. De sorte qu'à la limite, il n'y a pas "traduction", mais simplement imposition d'une grille sur l'espace divin des autres, à travers laquelle il est déchiffré, donc construit : dès lors, il suffit de "lire", selon le système simple des présences-absences.

La traduction nous a conduit vers la nomination et la nomination s'est avérée être un mode du classement, or celui qui classe, celui qui nomme, celui qui traduit, c'est le voyageur. Le voyageur est, en effet, celui qui sait les noms : dans l'espace géographique, il sait découper les noms des lieux, dans le tissu des événements il sait découper les noms des principaux acteurs et dans l'espace divin, il sait découper les noms des dieux. Il sait, pour ceux qui l'écoutent, donner *le* nom (avec ce que cette profération sonore comporte de savoir et emporte avec elle de pouvoir tant sur ceux qui écoutent que sur la chose nommée) ; ou, cas plus favorable encore, répétant l'expérience d'Adam, il donne *un* nom à ce qui n'en a jamais eu, n'en a plus ou n'en a pas encore (du moins à sa connaissance). Il est emporté par un grand appétit de nommer et éprouve une grande jubilation à le faire. Hérodote précise souvent qu'il sait les noms ; que jusqu'à tel point du monde, vers le nord ou vers le sud, on connaît les noms des différents peuples mais qu'au-delà c'est fini : "Jusqu'à ces Atlantes en Libye, je puis donc énumérer les noms de ceux qui habitent sur le bourrelet ; au-delà, je ne le peux plus[3]." Ou, il aime

1. HÉRODOTE, IV, 108.
2. *Ibid.*, VII, 53.
3. *Ibid.*, IV, 185, aussi IV, 197.

à souligner qu'il pourrait donner les noms (car il les a recueillis) de tous les soldats ayant pris part à tel ou tel combat. Il sait que Battos, le bègue, c'est tout aussi bien le roi, il sait que la déesse des Auses et des Machlyes, c'est celle que *nous* appelons Athéna ; il est celui qui permet de passer d'une appellation à l'autre : il est le *póros* et le garant de ce passage.

Pour une part, le récit de Marco Polo s'avance de nom exotique en nom exotique, et déploie, chaque fois, ce que ces noms contiennent de remarquable. Et Léry lui, nomme la flore, puis la faune, puis les *nómoi* des Tupi.

S'il est vrai que la nomination est un des ressorts de l'écriture du récit de voyage[1], s'il est vrai qu'il y a un plaisir dans la nomination, il l'est aussi que la traduction, la nomination traductrice, est comme un redoublement de ce plaisir de la nomination, et qu'elle a donc sa place comme figure d'une rhétorique de l'altérité.

## DÉCRIRE : VOIR ET FAIRE VOIR...

Décrire, c'est voir et faire voir ; c'est dire ce que tu as vu, tout ce que tu as vu et rien que ce que tu as vu. Mais si tu ne peux dire que ce que tu as vu, tu ne peux voir que ce qui est dit[2] : toi, lecteur ou auditeur, mais toi aussi témoin qui rapportes.

Chez Hérodote la description tient une grande place : les *Histoires* peuvent en effet être considérées tantôt comme une juxtaposition, tantôt comme un emboîtement de descriptions et d'histoires, ou de tableaux et de récits. Juxtaposition : les quatre premiers livres sont principalement une description des différents *nōmoi* des peuples non grecs, les cinq suivants, une histoire des guerres médiques ; emboîtement : les chapitres 2 à 82 du livre IV sont une description de la Scythie et un tableau de ses *nōmoi*, alors que le chapitre 1 puis les chapitres 83 à 144 sont un récit de l'expédition de Darius.

1. Voir M. DE CERTEAU : "Essentiellement, les navigateurs de J. Verne sont des appelants ; ils participent à la genèse du monde par la nomination... les navigateurs sémantisent les trous de l'univers", in *Jules Verne, Les grands navigateurs du XVIII^e siècle*, Paris, 1977, p. IX.

2. Je me réfère à un colloque tenu à Urbino (juillet 1977) sur la description et, notamment, aux interventions de Cl. IMBERT et Ph. HAMON.

Avec le personnage de Salmoxis[1] et, plus encore, avec les funérailles des rois scythes[2], nous avons déjà rencontré la question de la description, mais, avant de faire retour sur ces descriptions étranges, je voudrais envisager une autre espèce de description, très courante dans les récits de voyage : le tableau soutenu par un voir. Soit, par exemple, la description de l'hippopotame, que l'on rencontre en Égypte : "Voici quel aspect il présente. C'est un quadrupède, à pieds fourchus comme le bœuf, camus, qui possède une crinière de cheval, montre des dents saillantes (ou dents de sanglier), a la queue du cheval et son hennissement ; sa taille atteint celle du bœuf de la plus grande taille. Sa peau est assez épaisse pour qu'on en fasse, lorsqu'elle est séchée, des hampes de javelot"[3]. La description de la nature *(phúsis)* du crocodile met en œuvre le même modèle. Quadrupède, il vit sur la terre ferme et dans l'eau ; il pond des œufs, guère plus gros que ceux de l'oie, mais, en grandissant, le petit qui en sort arrive à mesurer jusqu'à dix-sept coudées, et davantage. Il a des yeux de pourceau, de grandes dents et des dents saillantes (ou de sanglier). Il est le seul animal qui ne possède pas de langue[4].

On suppose une ligne de démarcation entre le monde où l'on parle et le monde dont on parle, entre *eux* et *nous*, entre "par-delà" et "par-deçà". Comme le note en effet J. de Léry, au début de son chapitre " Des animaux, venaisons, gros lézards, serpents et autres bêtes monstrueuses de l'Amérique", "pour l'égard des animaux à quatre pieds, non seulement en général et sans exception, il ne s'en trouve pas un seul en cette terre du Brésil en l'Amérique, qui en tout et par tout soit semblable aux nôtres[5]" ; règne donc la différence. Problème : comment la circonscrire ? La "figure du dissemblable" va se construire comme écart par rapport à ce qui se voit "par-deçà", dans la mesure même où elle sera combinaison insolite de formes de "par-deçà". L'hippopotame tient du bœuf, du cheval, voire du sanglier, mais il n'est ni bœuf, ni cheval, ni sanglier. Le monstre, c'est toujours un assemblage d'éléments connus[6], et il convient même que

1. Cf. *supra*, p. 102 sq.
2. Cf. *supra*, p. 148 sq.
3. HÉRODOTE, II, 71.
4. *Ibid.*, II, 68.
5. J. DE LÉRY, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, Éd. Contat, p. 105.
6. DESCARTES, *Méditations*, I : "Car de vrai les peintres, lors même qu'ils s'étudient avec le plus d'artifice à représenter des sirènes et des satyres par des formes extravagantes, ne leur peuvent toutefois pas attribuer des formes et des natures entièrement nouvelles, mais font seulement un certain mélange et composition des

chacun des éléments soit connu pour que leur assemblage soit au total monstrueux.

Ce qui autorise une telle description, c'est l'œil du témoin, que cet œil soit celui du narrateur principal, ou d'un narrateur local ou délégué : "J'ai vu", ou "il dit qu'il a vu". L'œil du voyageur est en outre en position de trait d'union entre les éléments hétéroclites composant les animaux différents de "par-delà" ; c'est en effet lui qui est l'ordonnateur et le garant de cet assemblage, et donc le producteur de ce monstrueux, par la manière qu'il a de découper le visible ; sans lui, jamais ces éléments ne pourraient tenir ensemble.

Après avoir longuement décrit d'une manière tout à fait neutre et en employant un vocabulaire technique les pratiques anthropophagiques des Tupinambas, J. de Léry clôture son récit : "Voilà donc ainsi que *j'ai vu*, comme les Sauvages Américains font cuire la chair de leurs prisonniers pris en guerre : à savoir *boucaner*, qui est une façon de rôtir à nous inconnue[1]." La description établit donc une variété de rôti, inconnue en Europe, et se fonde sur une autopsie qui l'autorise : elle veut être un œil, en l'occurrence celui de Léry, qui parle, qui parle sans médiation, directement, qui est, ou qui se fait "objectif". L'œil parle et dit le visible.

Quand Hérodote décrit l'hippopotame, et le crocodile d'Égypte, ou le chanvre scythe[2], quand Léry décrit le tapiroussou et la flore du Nouveau Monde, ils mettent en œuvre une taxinomie ; quand l'un construit un tableau du monde égyptien ou scythe et l'autre un tableau du monde tupi, ils opèrent une spatialisation du savoir[3].

membres des divers animaux ; ou bien si peut-être leur imagination est assez extravagante pour inventer quelque chose de si nouveau, que jamais nous n'ayons rien vu de semblable et qu'ainsi leur ouvrage nous représente une chose purement feinte et absolument fausse, certes à tout le moins les couleurs dont ils le composent doivent-elles être véritables."

1. LÉRY, *op. cit.*, p. 179.

2. HÉRODOTE, IV, 74 : "Il pousse chez eux du chanvre, qui ressemble tout à fait à du lin, sauf pour la grosseur et la hauteur ; car, à ce point de vue, le chanvre l'emporte de beaucoup ; ce chanvre pousse de lui-même ou est semé. Les Thraces s'en font aussi des vêtements tout pareils aux vêtements de lin ; qui n'en aurait pas la grande expérience *(tríbōn)*, ne distinguerait pas s'ils sont de lin ou de chanvre ; et qui n'a pas encore vu *(eîde)* la toile de chanvre croira que le vêtement est de lin."

3. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 235 : "... Des objets se répartissent dans un *espace* que régissent non des localisations ou des parcours géographiques (ces indications sont rarissimes et toujours vagues), mais une taxinomie des vivants, — par exemple, quand il traite des oiseaux, Léry renvoie à la célèbre *Histoire de la nature des Oyseaux*, Paris, 1555, de P. BELON —, un inventaire systématique des 'questions' philosophiques, etc., en somme la 'table' raisonnée d'un savoir."

Ph. Hamon a montré que, pour les textes naturalistes[1], la description était introduction du taxinomique dans le récit ; elle fait appel, non pas à la compétence logique du lecteur, mais à sa compétence lexicale et métalinguistique. Bien entendu, elle ne se réduit pas au taxinomique, elle n'est pas que cela, puisqu'elle est aussi mise en scène de ce taxinomique.

Ni Hérodote ni Léry ne sont des écrivains naturalistes, mais il est indéniable que chez l'un et l'autre, les descriptions ont à voir avec la taxinomie. On peut alors en tirer une première conclusion : la description, c'est voir et faire voir mais, dès lors qu'elle articule espace et savoir, qu'elle est spatialisation d'un savoir, bref tableau, la description, c'est aussi savoir et faire savoir (ce *faire* étant précisément la mise en scène du taxinomique).

Ces descriptions font voir, et font voir un savoir : elles ont en effet l'œil comme point focal ; c'est lui qui les organise (le visible), qui en délimite la prolifération et les contrôle (champ visuel), et qui les authentifie (témoin). C'est donc lui qui fait croire que l'on voit et que l'on sait, c'est lui qui est producteur de *peithō*, de persuasion : J'ai vu, c'est vrai[2].

Si l'œil, logé dans la description, est ce point de vue qui la constitue, que dire des descriptions étranges, comme la cérémonie en l'honneur de Salmoxis ou les funérailles des rois scythes, qui semblent exclure la présence de tout œil ; ou plutôt, s'il est un œil, cet œil n'est l'œil de personne : c'est un œil qui parle. Chez Hérodote n'existe nulle distance entre dire et voir : voir et dire, visible et dicible communiquent pleinement, ou plutôt ne sont pas constitués en deux sphères séparées.

Les descriptions précédentes (tableau du monde) avaient besoin de marques fortes d'énonciation ("j'ai vu"), celles-là, au contraire, en sont apparemment dépourvues : elles ne sont en effet soutenues ni par un voir, ni par un dire renvoyant finalement, explicitement ou non, à un voir fondateur. Toutefois l'énonciation, absente sous

1. Ph. HAMON, "L'appareil descriptif du texte naturaliste", colloque d'Urbino, 1977. L'exemple le plus frappant de passage à la taxinomie est sans doute fourni par le hublot du *Nautilus* dans *Vingt Mille Lieues sous les mers*, devant lequel défilent tous les poissons et animaux marins répertoriés et classés dans les encyclopédies.

2. On pourrait questionner ce processus du faire-croire, fondamental pour la description, en prenant, par exemple, des textes qui prétendent avoir vu et qui, pourtant, ne sont pas crus : Ctésias, etc.

forme positive de marques (ni le narrateur ni aucun de ses délégués ne sont là), ne peut-elle être relevée à l'état de traces ?

Reprenons le récit des funérailles des rois, qui débute ainsi : "Les tombeaux des rois sont chez les Gerrhiens, là jusqu'où le Borysthène est navigable. Là *(enthaûta)*..."[1]. Qu'implique une telle manière de s'exprimer ? Que l'on parle grec, car localiser les tombeaux des rois en fonction de la limite de navigabilité du Borysthène, c'est à l'évidence parler en grec à des Grecs. Ne peut-on parier en effet que les Scythes n'auraient pas eu recours à cette précision-là, tout à fait impertinente par rapport à leur genre de vie ; ils ne sont ni marins ni mariniers, mais des gens des chars et du cheval ; ils ne savent utiliser l'eau que lorsqu'elle est gelée, précisément pour y faire rouler leurs chars[2]. En parlant de limite de navigabilité, je m'adresse aux Grecs, pour qui se déplacer en bateau est pratique courante et pour qui, de plus, le bateau est moyen d'arpentage (je précise que son cours est navigable pendant quarante jours), et plus particulièrement, peut-être aux Grecs des cités de la mer Noire, qui s'intéressent aux possibilités de pénétration à l'intérieur des terres. Je m'adresse enfin aux autres voyageurs grecs qu'éventuellement je complète, je corrige, et je fais œuvre de géographe en précisant la configuration spatiale de cette zone de confins. Cette limite est aussi une limite des connaissances : nul ne sait ce qu'il y a au-delà. Limite de navigabilité, elle se transforme dans la construction du monde d'Hérodote, en limite de l'espace et limite du dicible : "Au-dessus des hommes au milieu desquels il coule, personne n'a quelque chose à dire[3]."

Le "en ce lieu" *(enthaûta)*, qui suit immédiatement (là... ils creusent une grande fosse carrée), n'est pas exempt d'une certaine ambiguïté : ce "là" vaut en effet par rapport aux Scythes (là-bas, au nord, par rapport à eux), mais il vaut tout aussi bien par rapport aux Grecs (là-bas, au nord, par rapport à *nous*). Il en va de même pour la désignation du pays des Gerrhiens comme *éschata* ; il s'agit bien en effet pour les Scythes d'une zone de confins par rapport à leur séjour habituel, et c'est même la raison qui la leur fait choisir pour enterrer leurs rois. Mais c'est tout aussi bien un pays d'*éschata* par rapport à moi Grec, qui dis, ou qui écoute ce récit : le Gerrhos, situé aux limites du monde connu, est par définition une zone de marges. Mais, vue de Grèce, la Scythie, dans son ensemble, ne l'est pas moins.

1. HÉRODOTE, IV, 71.
2. *Ibid.*, IV, 28.
3. *Ibid.*, IV, 53.

En réalité, l'utilisation par le narrateur de ce terme d'*éschata* en dit plus : le pays des Gerrhiens est en effet dans la même position par rapport à la Scythie que le sont ses terres d'*éschata* par rapport au territoire d'une cité. Une preuve est donnée à l'occasion des funérailles des rois, que c'est bien ce schéma grec, qui, implicitement, sous-tend cette représentation de l'espace : les Scythes font des *éschata* le centre ; mais pour que cette conduite puisse avoir un sens, c'est-à-dire être déchiffrée par le destinataire comme retournement des pratiques funéraires grecques, il faut bien que soit au moins pensable, dans le savoir partagé, une analogie entre le Gerrhos et les *éschata* d'une part, la Scythie et le territoire d'une cité de l'autre.

On relève encore une autre trace d'énonciation, plus affirmée que les deux précédentes, à la fin du texte : "Après avoir dressé de *tels (toioútous)* cavaliers en cercle autour du tombeau (il s'agit des cinquante jeunes gens empaillés), les Scythes se retirent[1]." Ce *toioútous*, qui clôt la description, est à la fois une manière pour le narrateur d'évaluer la description qu'il vient de donner et une manière de se mettre en retrait : de tels cavaliers, pour moi je n'en dirai pas plus...

Une dernière trace apparaît enfin dans la parenthèse sur l'esclavage : "Ce sont des Scythes de naissance ; sont domestiques du roi ceux à qui lui-même en donne l'ordre, les Scythes n'ont pas de domestiques *(therápontes)* achetés *(argurônētoi)*." Il est en effet évident que cette phrase ne peut s'adresser qu'à des auditeurs grecs et même peut-être tout spécialement à des auditeurs athéniens, s'il est vrai que, pour eux, l'esclave, c'est d'abord une marchandise qui s'achète ; cette brève notation donne donc la mesure d'une différence entre *eux* et *nous*.

Si, à la fin de l'histoire de Salmoxis, le narrateur intervient très ouvertement à la première personne : "pour moi, *je* ne refuse pas de croire... et *je* ne crois pas trop..., mais *je* pense...", il n'en va pas de même dans la première partie, racontant la députation à Salmoxis, la plus mystérieuse aussi, qui est soigneusement dépourvue de toute marque explicite. Toutefois, comme dans le cas des funérailles, il me paraît que l'énonciation est présente à l'état de traces. Ainsi, quand Hérodote commence son chapitre par les Gètes, *oi athanatízontes*, les Gètes, ces "faiseurs d'immortalité", il intervient dans le récit et il

1. HÉRODOTE, IV, 72 ; en outre le *toioútous* répond, sous forme conclusive, au *ôde* placé peu avant.

intervient même d'autant plus, si l'on admet, avec Linforth[1], que l'expression est une citation, sinon un sobriquet, qui fait surgir et tourne en dérision l'image des pythagoriciens ; appliquée aux Gètes, elle provoque un effet de surprise et en même temps elle les catalogue. On peut encore rappeler la remarque faite à propos de *théôs*, le ciel, qui est importation subreptice d'une vision grecque du monde, et donc une façon de jauger le comportement des Gètes, en train de décocher des flèches vers le ciel : attitude aussi vaine que dérisoire de qui ne sait assurément pas ce qu'il fait.

Ainsi ces descriptions étranges, si elles sont bien dépourvues de marques d'énonciation, laissent toutefois place à l'énonciation, sous forme de traces. S'il n'y a pas d'œil au point focal, il y a néanmoins des clins d'œil, qui peuvent être saisis par le destinataire.

Les descriptions, "avec œil", ou "sans œil", sont toutes faites au présent. Or ce présent ne connote pas l'actuel, "le temps où l'on est", c'est-à-dire "le temps où l'on parle"[2] : il n'y a pas en effet de simultanéité entre histoire et narration, entre les funérailles des rois et Hérodote les disant ou les écrivant. Ce présent, qui connote au contraire l'indétermination temporelle, est réservé à certains types de récit (devinettes, proverbes, expérience scientifique, résumé d'intrigue...)[3]. Grévisse l'appelle présent gnomique[4]. Ici, il dit les *nómoi* scythes en matière de funérailles royales. Pour H. Weinrich[5], le présent est le plus fréquent des "temps commentatifs" (il distingue en effet deux grandes catégories de temps : les commentatifs et les narratifs).

Ces descriptions au présent "gnomique" sont en outre intercalées entre les moments de l'action ; ainsi la description des *nómoi* scythes est intercalée entre la décision de Darius de se venger des Scythes et les préparatifs de cette vengeance. Les valeurs du présent se déterminent donc aussi par référence aux "temps narratifs" de l'action. Il y a entrée dans la description et passage au présent, puis, fin de la description et retour à l'aoriste et au récit.

À côté du présent, on trouve comme opérateurs descriptifs les pronoms : la description est introduite par *tòde, toiônde, tónde tòn trópon, ôde,* ceci, ainsi, de cette manière-ci, voici ; bref, le plus sou-

1. Cf. *supra*, et LINFORTH, *op. cit.*
2. É. BENVENISTE, *Essais de linguistique générale*, t. I, p. 262.
3. G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, p. 228.
4. M. GRÉVISSE, *Le Bon Usage*, § 115.
5. H. WEINRICH, *Le Temps*, trad. Paris, 1973, p. 39.

vent, par ce qu'il est convenu d'appeler des démonstratifs de la première personne. On peut donc se demander quel est leur rapport avec l'instance de discours : ne sont-ils pas, eux aussi, une forme discrète d'énonciation[1] ? La question toutefois ne se pose pas exactement en ces termes, si l'on remarque que ces pronoms de la "première personne", lançant la description sont, en général, suivis de pronoms de la "deuxième personne", qui la clôturent : *oûtos, toioûtos, houtō*, cela, voilà. On a donc affaire à un procédé de la composition orale : la composition circulaire (voici comment ils enterrent leur roi... voilà comment ils enterrent leur roi). Ces marques sont néanmoins un mode d'intervention du narrateur dans le récit, mais à un niveau différent : soulignant les articulations, précisant le découpage, il organise en effet de manière interne son récit. On peut, à propos de ce travail opéré par le narrateur lui-même sur sa matière narrative, parler, avec Genette[2], de fonction et d'indications de régie.

À la nuit tombée Marco Polo et Kubilai Kan, sur les terrasses du palais royal, parlent, et l'empereur, par le truchement de cet ambassadeur étranger, se fait décrire les villes de son empire. Ce soir, Kubilai Kan demande sans cesse une ville et une autre encore, si bien que l'immense répertoire de Marco Polo en vient à s'épuiser :

"Sire, ormai ti ho parlato di tutte le città che conosco.

— Ne resta una di cui non parli mai."

Marco Polo chino il capo.

"Venezia disse il Kan."

Marco sorrise. "E di che altro credevi che ti parlassi[3] ?"

Ce dialogue pose clairement la question fondamentale : de quoi parle en fin de compte le voyageur ? Du même ou de l'autre ? La démarche du voyageur "revient" à construire une figure de l'autre, qui soit "parlante" aux gens du même. Or, dans la perspective du récit de voyage, les descriptions sont une des procédures permettant au narrateur de produire et de faire passer une certaine charge d'altérité. C'est là leur principal effet, et c'est dans la mesure où elles visent cet effet qu'elles s'inscrivent dans le "projet" du voyageur.

Pour produire cet effet d'altérité, on peut décrire des pratiques abominables (pour *nous*) de façon tout à fait neutre, en employant même un vocabulaire technique, comme s'il s'agissait des pratiques

1. Sur les déictiques, voir les remarques de É. Benveniste, *op. cit.*, pp. 252-257.
2. G. Genette, *op. cit.*, p. 262.
3. I. Calvino, *Le Città invisibili*, Turin, 1972, p. 94.

les plus simples et les plus courantes du monde. Quand Hérodote décrit le rituel de Salmoxis, ou la ronde macabre des cavaliers empaillés, il le fait en termes neutres, de même quand J. de Léry décrit la conduite anthropophagique des Tupinambas, il indique avec minutie la suite des opérations et précise qu'on a là une manière de rôtir, à nous inconnue. Cette façon de marquer l'altérité des sauvages ou des Barbares peut se retrouver aussi bien dans la description organisée autour d'un œil, avec marques d'énonciation fortes, que dans celle où l'énonciation n'est présente que sous forme de traces, mais l'effet, produit au total par l'une et l'autre, est-il exactement le même ?

La description du premier type est introduction explicite du taxinomique (description de l'hippopotame ou du tapiroussou) ; l'effet d'altérité, produit sur le destinataire, est alors un effet assigné et calculé. Ou encore, elle construit de l'altérité, mais avec le mode d'emploi. Quand, par exemple, Hérodote décrit les coutumes sacrificielles des Scythes, il indique, à un moment, que les Scythes étranglent la victime, "sans allumer de feu, sans consacrer de prémices, sans faire de libations"[1]. Ces négations successives pointent donc un écart, en donnent le sens, voire la mesure ; voilà ce qu'il en est (pour partie) de l'altérité du sacrifice scythe. Autrement dit, cette description est comme un tableau avec sa légende, puisqu'elle se donne avec la manière dont il convient de la "lire".

Au contraire, l'autre description, n'étant pas référée à un voir explicite, n'assigne pas les écarts et ne donne pas son mode d'emploi. Si la première est comme un tableau avec sa légende, alors la seconde est comme un tableau sans légende, ou un tableau dont la légende est disséminée à l'intérieur du tableau lui-même (ce sont les traces d'énonciation). On peut bien évidemment passer insensiblement de l'une à l'autre forme ; ce qui s'indique, notamment, par la présence ou l'absence d'un certain nombre de figures. Ainsi la seconde forme de description ne fait usage ni de la comparaison (*a*, là-bas, est comme *b*, ici), ni de l'analogie (*a* est à *b*, là-bas, ce que *c* est à *d*, ici), ni de la négation ; elle a en revanche recours au schème de l'inversion.

Ne donnant ni le sens, ni la mesure des différences, on peut

1. HÉRODOTE, IV, 60. On pourrait faire valoir que cette description n'est pas organisée autour d'un œil fondateur. Toutefois, dans la mesure où apparaît la négation, cela suppose, au moins médiatement, un œil-référence, qui donne la mesure des écarts.

admettre qu'elle est porteuse d'une charge d'altérité plus grande que l'autre, et que c'est justement cela, l'effet qu'elle doit produire sur le destinataire. Que l'on songe à la grande scène macabre des funérailles scythes ! Tableau sans légende donc, ou encore *fable*, dans la mesure où elle est simplement proférée et où c'est au destinataire d'en faire la "légende", ou d'en "calculer" le sens.

L'absence de marques d'énonciation, ou leur effacement, est donc une des techniques employées par le narrateur pour accroître le poids d'altérité de son récit : il donne l'impression de livrer de l'altérité à l'"état brut" ou "sauvage". Toutefois, les traces énonciatives, qui ponctuent ici et là la description, s'adressent au savoir implicite du destinataire et orientent la manière dont il la reçoit.

Décrire, c'est voir et faire voir, mais, très vite, la considération de la description comme présence du taxinomique dans le récit amène à ajouter que décrire, c'est aussi savoir et faire savoir ou encore, faire voir un savoir[1].

Mais à l'intérieur d'un récit particulier, elle a encore une autre fonction. Ce savoir qu'elle fait voir n'est pas simplement juxtaposé à la narration des événements, elle a une efficace dans le récit lui-même. Par exemple : la description des cérémonies en l'honneur de Salmoxis fait savoir pourquoi les Gètes sont les seuls, parmi les Thraces, à résister à Darius (ils ont Salmoxis) ; il n'y a donc pas d'opposition radicale entre narrer et décrire.

Étudier la description comme une procédure d'une rhétorique de l'altérité débouche sur la question de la croyance. Comment opère le faire-croire de ce discours, qui se joue entre l'œil et l'oreille ?

## LE TIERS EXCLU

Pour conclure ces notes sur une rhétorique de l'altérité, vient encore une caractéristique du récit qui dit l'autre : ce qu'on pourrait nommer la règle du tiers exclu. Ou, plus encore que de règle, à laquelle obéirait le narrateur, ou de procédures qu'il mettrait délibérément en œuvre, il s'agit de rythme, ou de pulsation du récit : il

1. Aux deux sens de l'expression : le narrateur montre qu'il est savant, donc crédible et la description "fait voir" au destinataire la scène.

semble en effet que, dans son mouvement pour traduire l'autre, le récit soit finalement incapable de prendre en charge plus de deux termes à la fois.

Soit les Grecs, les Perses et les Scythes : ils se battent, les Perses avec les Scythes et les Grecs contre les Perses. En Grèce, les Perses se conduiront comme des "Perses", c'est-à-dire comme des gens qui ne savent pas se battre, comme des anti-hoplites[1] ; mais en Scythie, face aux Scythes, ils ne songent plus qu'à une bataille rangée, selon toutes les règles de la "stratégie traditionnelle" grecque. Ils se conduisent donc comme pourraient le faire des hoplites et apparaissent, au cours de cette séquence, comme des "Grecs". Pourquoi, d'un espace l'autre, présentent-ils un autre visage ?

Comment rendre, pour un destinataire grec, l'altérité des pratiques perses, étant entendu que le narrateur s'intéresse à ce moment-là à la manière de combattre des Scythes, et qu'il entend démontrer que les Scythes vivent comme ils se battent et se battent comme ils vivent ? Tout se passe comme si le récit, incapable de prendre en charge et de traduire une altérité redoublée, opérait par glissement : pour rendre d'autant plus sensible l'altérité scythe, il suffit, en effet, de transformer les Perses en "Grecs". On n'a donc plus trois termes : les Grecs et leur manière de combattre, les Perses et leur manière de combattre, les Scythes et leur manière de combattre, mais simplement deux : les Scythes et les "Perses-Grecs".

De la même manière, l'histoire des Amazones utilise au départ une disposition scénique triangulaire, avec les Grecs, les Scythes et les Amazones[2]. Mais insensiblement, pour faire ressortir l'altérité des Amazones, le récit transforme les Scythes en "Grecs". On voit en effet que les Scythes raisonnent comme des Grecs (à des femmes, on ne fait pas la guerre) et que, pour eux aussi, vaut la polarité guerre/mariage. Sont, en outre, peut-être à l'œuvre des "schémas" éphébiques : le genre de vie des Amazones "convient" à des éphèbes. Quand il s'agit de mariage entre les Amazones et les jeunes gens scythes, le modèle auquel se réfère implicitement le récit est le modèle grec ; enfin les femmes scythes, à cela près qu'elles vivent dans des chariots, sont vues par les Amazones comme des femmes grecques, tout adonnées qu'elles sont aux "travaux féminins" *(érga gunaikéia)*.

La rhétorique de l'altérité tend donc à être duelle, ou encore, comme on pouvait s'y attendre, *alter*, dans le récit, signifie bien l'autre (de deux).

1. Cf. *supra*, p. 65 sq.
2. Cf. *supra*, p. 223 sq.

*Chapitre 2*

# L'ŒIL ET L'OREILLE

Donc le récit de voyage traduit l'autre et la rhétorique de l'altérité constitue l'opérateur de la traduction ; elle est en effet ce qui fait croire au destinataire que la traduction est fidèle. Globalement, elle produit un effet de croyance. Mais, plus précisément, comment engendre-t-elle cet effet ? Faire croire, comment ? Par l'animation des figures, par la mise en mouvement des procédures que nous avons reconnu lui appartenir, par leur manipulation chaque fois que le narrateur intervient dans son récit. La description par exemple consiste bien à faire voir et à faire savoir, mais du point de vue de la transcription de l'altérité, ce qui importe, c'est la présence ou l'absence de marques fortes d'énonciation : selon en effet qu'elle s'organise, ou non, autour d'un "j'ai vu" initial, l'effet d'étrangeté qu'elle produit sur les auditeurs varie.

Fondamentalement, les deux pôles entre lesquels s'inscrit, se déploie cette rhétorique, sont l'œil et l'oreille : œil du voyageur, oreille du public (mais aussi oreille du voyageur et œil du public) ; mais de l'œil à l'oreille, le parcours n'est pas linéaire, il existe au contraire tout un ensemble de couloirs, d'escaliers, de passerelles qui s'interrompent, reprennent plus loin, parfois à un autre niveau. Et le parcours de cette sorte d'édifice ou d'échafaudage représente le jeu de l'énonciation[2].

1. Pour l'ensemble de ce chapitre, on peut se reporter à F. HAIBLE, *Herodot und die Wahrheit, Wahrheitsbegriff, Kritik und Argumentation bei Herodot*, Inaugural Dissertation, Tübingen, 1963.

## J'AI VU, J'AI ENTENDU

L'œil ou plutôt l'autopsie : il s'agit en effet de l'œil comme marque d'énonciation, d'un "j'ai vu" comme intervention du narrateur dans son récit, pour faire preuve. Aussi me contenterai-je d'un bref rappel du contexte dans lequel s'inscrit l'autopsie hérodotéenne. *Histōr*, comme le rappelle Benveniste[1], c'est, à date très ancienne, le témoin, "le témoin en tant qu'il *sait*, mais tout d'abord en tant qu'il a *vu*." Chez Homère, quand on prête serment, on s'adresse aux dieux pour qu'ils sachent, c'est-à-dire pour qu'ils voient et soient les témoins du serment : que Zeus... la Terre, le Soleil sachent *(histō)*..." (*Il.* XIX, 258 sq.). Sur ce point le grec s'accorde avec les autres langues indo-européennes et "la valeur propre de la racine *wid* est éclairée par la règle énoncée dans le *Satapatha Brâhmana* : "Si maintenant deux hommes se disputent (ont un litige) en disant, l'un, "moi j'ai vu", l'autre "moi j'ai entendu", celui qui dit "moi, j'ai vu", c'est celui-là que nous devons croire".

L'autopsie nous renvoie, en second lieu, dans deux directions, à la croisée desquelles se forme l'entreprise d'Hérodote : l'épopée et la réflexion ioniennes du ~ VI^e^ siècle. Homère[2] fait le départ entre le témoignage oculaire et les autres, notamment auditif, et l'expression " voir de ses yeux ", c'est-à-dire voir de ses propres yeux emporte plus de persuasion que le simple "voir", surtout lorsqu'il s'agit de quelque phénomène étonnant, ou merveilleux *(thaumásion)* ; dire en effet qu'on l'a vu de ses propres yeux, c'est à la fois en "prouver" le merveilleux et la vérité : je l'ai vu, il est vrai et il est vrai qu'il est merveilleux.

Des philosophes de l'Ionie à Aristote en passant par les médecins et les historiens, il est question de la vue comme instrument de connaissance. Une telle remarque n'a pas pour but de réduire ces discours à un dénominateur commun, mais de pointer ce qui s'avère être, indiscutablement, une "constante épistémologique"[3]. Ainsi

1. É. BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, t. II, p. 173. Au contraire en latin, si l'on fait appel aux dieux à l'occasion d'un serment, on leur demande d'"entendre" *(audi)* : "Pour le Romain qui attache tant de prix à l'énoncé de formules solennelles, voir est moins important qu'entendre." Sur l'*histōr* comme "Richter", voir P. HOHTI, *Arctos*, X, 1976, pp. 37-48.

2. G. NENCI, "Il motivo dell' autopsia nella storiografia greca", *Studi classici e orientali*, vol. III, 1953, pp. 14-46.

3. A. RIVIER, "Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane", *Études de littérature grecque*, Genève, 1975, p. 344.

Xénophane dit que pour savoir il faut avoir vu[1] et, dans les premières lignes de la *Métaphysique*, Aristote écrit : "Nous préférons la vue à tout le reste. La cause en est que la vue est, de tous les sens, celui qui nous fait acquérir le plus de connaissance et qui nous découvre le plus de différences[2]." Quant à Héraclite, il conclut que "les yeux sont des témoins plus sûrs *(akribésteroi mártures)* que les oreilles"[3].

Il est d'ailleurs significatif de cette "constante" que Lucien attribue à Hérodote cette sentence d'Héraclite[4]. De fait, apparaît dans les *Histoires* une formule très voisine, qui est prononcée, non pas par l'auteur, à l'occasion de réflexions sur le métier d'historien, mais au détour d'une histoire. Candaule, roi de Lydie, veut en effet convaincre Gygès, son confident, de la beauté de sa femme. Peu de temps après son mariage, "car le destin voulait qu'il arrivât malheur à Candaule, il adressa ces paroles à Gygès : Gygès, je pense que tu ne me *crois* pas quand je te parle de la beauté de ma femme ; c'est que les oreilles sont plus incrédules que les yeux *(ôta gàr eónta apistótera ophthalmôn)* ; fais donc en sorte de la voir toute nue"[5]. À côté de cet apologue illustrant le faire-croire et le faire-voir, le narrateur fait, à plusieurs reprises, usage de l'autopsie pour qualifier son propre récit ; "j'ai vu de mes propres yeux jusqu'à la ville d'Éléphantine ; de l'au-delà je parle par ouï-dire et me suis informé en questionnant" *(historéôn)*[6]. Ainsi l'œil du voyageur balise l'espace et découpe des zones plus ou moins connues (depuis ce que j'ai vu

1. A. Rivier, *op. cit.* On trouve dans les notes la bibliographie antérieure.
2. Aristote, *Métaphysique*, 980 *a* 25.
3. Héraclite, 22 B 101 *a* (D.K.). On peut encore ajouter cette phrase attribuée à Thalès (Stobée, *Florilège*, III, 12, 14 Wachsm.) : le Milésien, à qui l'on demandait quelle était la distance entre la vérité et le mensonge, répondit "aussi grande qu'entre l'œil et l'oreille". Formulation bien évidemment ambiguë, la distance étant à la fois minime et fort grande. Nenci, qui commente cette formule, fait aussi figurer dans ce dossier sur l'autopsie, *op. cit.*, p. 27, le début des *Thesmophories* (5-18) où Aristophane caricature ces discussions sur l'œil et l'oreille : "Mais tu n'as pas besoin d'entendre tout ce que tout à l'heure tu verras de tes yeux. / Comment dis-tu ? Répète. Je n'ai pas besoin d'entendre... ? / Non, ce que tu vas voir. / Et je n'ai pas non plus besoin de voir... ? Non, ce que tu dois entendre. / Quelle recommandation tu me donnes ! Cependant tu parles habilement. Tu prétends que je ne dois ni entendre ni voir ? / Ce sont en effet des choses naturellement distinctes..."
4. Rapporté par G. Schepens, "Éphore sur la valeur de l'autopsie", *Ancient History*, 1971, p. 166. On trouve, dans cet article, une bibliographie sur le problème de l'autopsie et une discussion du point de vue de Nenci sur l'indifférence des historiens postérieurs à Thucydide à l'égard de l'autopsie.
5. Hérodote, I, 8.
6. *Ibid.*, II, 29 ; cf. aussi II, 99, 156 ; IV, 16.

de mes propres yeux, ce que d'autres ont vu, jusqu'à ce que personne n'a vu), de même, dans l'espace du récit, l'œil du narrateur ou, le cas échéant, celui des narrateurs délégués, découpe des zones plus ou moins croyables pour le destinataire.

Marco Polo, dès l'ouverture de son livre, affirme l'éminente dignité de l'autopsie, garante de ses dires : "C'est ainsi que notre livre vous contera (toutes les grandissimes merveilles et diversités de la Grande Arménie...) en clair et bon ordre, tout comme Messire Marco Polo, sage et noble Vénitien de Venise, les décrit parce qu'il les a vues de ses propres yeux[1]." À côté de cette invocation à l'autopsie, la phrase est remarquable par cette adéquation qu'elle suppose entre l'ordre de la vision et l'ordre de l'exposition : le livre "contera en clair et bon ordre, tout comme" Marco Polo a vu ; entre le voir et le dire (sans même parler de l'écriture), nulle distance, c'est le même " ordre " qui les régit.

De même, Léry précise que, pour mener à bien une entreprise comme la sienne, il faut "bon pied, bon œil ", car il s'agit de "voir et de visiter". Et son récit, comme il le précise dans la préface, n'est autre que la somme "des choses notables par moi observées en mon voyage"[2]. Cette précision suppose elle aussi une adéquation, non plus exactement entre le visible et le dicible, mais entre l'observable et le notable : en effet j'ai observé ce qui était notable et j'ai noté ce qui était observable. L'autopsie fonde la véracité des propos, mais en plus elle rend compte de la manière d'écrire de l'auteur ; elle justifie en effet la présence répétée de marques fortes d'énonciation : "Si quelqu'un trouve mauvais que quand ci-après je parlerai de la façon de faire des sauvages (comme si je me *voulais faire valoir*) j'use si souvent de cette façon de parler : je vis, je me trouvai, cela m'advint, et choses semblables, je réponds qu'outre... que ce sont matières de mon propre sujet, qu'encore, comme on dit, est-ce cela parler de science, c'est-à-dire de vue et d'expérience[2]." Ne prenez pas pour marques de vanité ces signes qui sont en fait des marques de scientificité ; et donc croyez-moi d'autant plus. Lescarbot, à la fin du XVI[e] siècle, reconnaît pleinement la valeur de l'autopsie, quand il expose les causes de son voyage au Canada : "Désireux, non tant de voyager que de reconnaître la terre oculairement[3]." D'une manière géné-

1. Marco Polo, Éd. L. Hambis.
2. Jean de Léry, Éd. M. Contat, Lausanne.
3. Lescarbot, cité par A. Dupront, "Espace et humanisme", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. VIII, Paris, 1946, p. 95.

rale ce qui meut ces voyageurs, c'est la "curiosité", qui est "puissance des yeux ouverts et soumission au divers du monde" ; aussi "la découverte de l'étrange se fait-elle comme le plus paisible inventaire" ; ils ne "s'étonnent pas, ils notent"[1]. L'œil écrit (ou du moins, le récit veut le faire croire).

Ce rapport entre la vision et la persuasion, le texte indien en faisait un principe juridique : on doit croire celui qui a vu ; le récit de voyage en fait un principe d'écriture et un argument de persuasion à l'intention du destinataire : le "j'ai vu" est comme un opérateur de croyance. Peu avant la bataille de Salamine, Aristide, s'apercevant qu'au cours de la nuit les Perses encerclent les Grecs, vient prévenir Thémistocle et lui demande d'avertir le conseil des alliés ; mais ce dernier (qui pourtant sait bien de quoi il s'agit, puisque c'est lui-même qui a conseillé aux Perses cette manœuvre) déclare : il vaut mieux que ce soit toi, qui as vu de tes propres yeux ce que faisaient les Mèdes, qui portes cette nouvelle aux stratèges alliés, car ils te croiront plus facilement[2]. Un autre exemple associe, de manière intéressante et plus subtile, vision et persuasion, car il s'agit d'une autopsie analogique. Les Carthaginois *disent* en effet qu'il y a un lac en Libye où des jeunes filles retirent des paillettes d'or de la vase à l'aide de plumes d'oiseaux enduites de poix. Intervention du narrateur : "Est-ce vrai, je ne sais, j'écris ce qui se dit. Mais tout est possible." Moi-même *j'ai vu*, à Zakynthos (donc en Grèce), un lac où l'on retirait de la poix à l'aide de branches. Dans un cas la poix est ce qu'on retire, dans l'autre ce qui sert à retirer. Néanmoins la conclusion est : cette histoire est " conforme" *(oikóta)* à la vérité ; "conforme" ne veut pas dire qu'elle est forcément vraie, mais simplement qu'elle est en "conformité" avec la vérité, qu'elle "ressemble à" la vérité fondée sur l'autopsie, que structurellement entre le dire des Carthaginois et le voir du narrateur, il n'y a pas de rupture[3].

Cette prééminence accordée à l'autopsie dans toute forme d'enquête *(historiē)* a des conséquences en histoire proprement dite : si l'on applique en toute rigueur ce principe méthodologique, il n'est en effet d'histoire possible que l'histoire contemporaine. Telle est bien la position de Thucydide, pour qui la seule histoire faisable est une histoire au présent. Il s'est mis au travail dès le tout début de la guerre du Péloponnèse, et, pour le mener à bien, il compte sur l'*ópsis* : il

1. LESCARBOT, *op. cit.* p. 25 sq., où DUPRONT analyse la curiosité.
2. HÉRODOTE, VIII, 80.
3. *Ibid.*, IV, 195 ; sur le sens fort de *oikótés*, voir RIVIER, *op. cit.*, p. 352.

ne tient pour assuré que les événements auxquels il a lui-même assisté et "ceux que ses contemporains ont observés ou pouvaient observer eux-mêmes, quand le rapport qu'ils en font résiste à l'examen... L'expérience qui fonde le savoir historique *(saphôs eidénai)* n'est pas réduite au sens de la vue, mais elle est organisée sur la base des données qu'elle procure "[1]. Des faits passés, on ne peut donc rien dire d'assuré et il n'est pas question de se fier aux poètes qui les ont chantés, ni aux logographes qui les ont racontés : "Serious Greek historical writing was about contemporary history"[2], écrit Finley qui cite ces phrases de Collingwood, peut-être "trop simples... mais pas simplement fausses" : "The Greek historian cannot like Gibbon, begin by wishing to write a great historical work and go on to ask himself what he shall write about... Instead of the historian choosing the subject, the subject chooses the historian ; I mean that history is written only because memorable things have happened which call for a chronicler among the contemporaries of the people who have seen them. One might almost say that in ancient Greece there were no historians in the sense in which there were artists and philosophers ; there were no people who devoted their lives to the study of history ; the historian was only the autobiographer of his generation and autobiography is not a profession[3]."

Thucydide, pour qui seule l'histoire contemporaine est faisable, va, de manière paradoxale, être promu au tout premier rang des historiens de l'Antiquité (au XIX[e] siècle)[4], par des hommes, pour qui l'histoire ne peut se faire qu'au passé : Thucydide historien du présent devient un modèle pour des gens, les historiens "positivistes", qui, par histoire, entendent histoire du passé. "L'histoire ne naît pour une époque que quand elle est morte entière ; le domaine de l'histoire, c'est le passé[5]." Faire de l'histoire, c'est aller aux Archives et dérouler, mais uniquement au passé, de longues chaînes d'événements.

Mais l'événement ainsi exorcisé, fait "retour" aujourd'hui, autre, produit par les mass media, et la question de l'histoire contemporaine se trouve donc à nouveau posée. Or "le retour de

1. RIVIER, *op. cit.*, p. 345 ; cf. aussi J. JACOBY, *Atthis*, p. 216 et n. 3, p. 389. Les passages où Thucydide exprime ses positions sont I, 1 ; I, 21, 1, 22, 2 ; I, 73, 2.
2. M. I. FINLEY, *The Use and abuse of history*, Londres, 1975, p. 31.
3. R.G. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, Oxford, 1946, p. 26.
4. A. MOMIGLIANO, *Studies in historiography*, Londres, 1966, p. 218. En France, la traduction de référence est celle de P.-Ch. LEVESQUE, *Histoire de Thucydide fils d'Olorus*, Paris, 1795.
5. Rapport au ministre sur les études historiques (1867), cité par P. NORA, "Le retour de l'événement", *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, t. I, p. 211.

l'événement", n'est-ce pas aussi le retour de l'œil ? N'est-ce pas ce que veut dire Nora écrivant : "L'histoire contemporaine pourrait symboliquement débuter avec le mot de Gœthe à Valmy : 'Et vous pourrez dire : j'y étais !' " ; donc l'autopsie. À quoi on pourrait opposer les questions de Fabrice del Dongo, après Waterloo, et dont la "grande inquiétude était de savoir si réellement il avait assisté à la bataille". Mais précisément, cet événement qui fait retour, est mis en scène, et en se donnant à voir, il construit son propre champ de visibilité : "Il n'est jamais sans reporter-spectateur ni spectateur-reporter, il est vu se faisant, et ce 'voyeurisme' donne à l'actualité à la fois sa spécificité par rapport à l'histoire et son parfum déjà historique"[1] ; donc l'autopsie si l'on veut, mais une autre autopsie : construite.

La première forme d'histoire, celle que Hegel appelle "histoire originale"[2] s'organise autour d'un "j'ai vu", et ce "j'ai vu", du point de vue de l'énonciation, accrédite un "je dis", dans la mesure où je dis ce que j'ai vu. L'invisible (pour vous), je le rends "visible" par mon discours[3]. Au contraire, dans le deuxième type d'histoire (positiviste si l'on veut), les marques d'énonciation sont effacées et condamnées. Se déroule alors, dans le silence des Archives, la longue chaîne d'événements, des maillons causes aux maillons conséquences. Absente à l'état de marques, l'énonciation subsiste sous forme de traces ; par exemple, les notes en bas de pages, qui signalent "j'ai lu", c'est-à-dire j'ai lu, moi aussi ; donc nous avons lu : je suis crédible et vous pouvez me reconnaître comme un pair[4]. Avec le retour de l'événement, la situation change. En effet si "j'ai vu" l'événement, *vous* l'avez vu également. Dès lors être historien, ce n'est pas dire ce que j'ai vu : à quoi bon en effet ? Il s'agit plutôt de m'interroger sur le visible et les conditions de visibilité : qu'est-ce qui est visible ? Non pas *ce que* j'ai vu, mais *qu'est-ce* que j'ai vu.

"Un prosateur chinois, remarque J.L. Borges, a observé que la

1. Nora, *op. cit.*, p. 218. À quoi on peut ajouter cette phrase de J.L. Borges, *Enquêtes*, p. 249 : "Depuis ce jour-là (Valmy), les journées historiques ont abondé et une des tâches des gouvernements (singulièrement en Italie, en Allemagne et en Russie) a été de les fabriquer ou de les simuler, à grand renfort de propagande préalable et de persistante publicité. De telles journées où s'observe l'influence de Cecil B. De Mille, ont moins à voir avec l'histoire qu'avec le journalisme ; le soupçon m'est venu que l'histoire, la véritable histoire, est plus pudique, et que ses dates essentielles peuvent aussi demeurer longtemps secrètes."

2. Hegel, "La raison dans l'histoire", *Leçons sur la philosophie de l'histoire.*

3. K. Pomian, "Entre l'invisible et le visible", *Libre 3*, 1978, p. 23.

4. M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, pp. 72-73.

licorne, du fait même de son anomalie, doit passer inaperçue. Les yeux voient en effet ce qu'ils sont habitués à voir. Tacite n'a pas perçu la Crucifixion, bien qu'il l'ait consignée dans son livre." Autrement dit, le visible n'est pas un donné, immuable ; on doit pouvoir faire une histoire de l'œil et du visible. La *Naissance de la clinique* l'a superbement montré pour la médecine, dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle : Michel Foucault a en effet voulu écrire comme l'indique le sous-titre de l'ouvrage, "une archéologie du regard médical". Écrire une archéologie du regard historien serait intéressant, mais est probablement impossible pour la Grèce ancienne.

Buffon s'étonnait de trouver chez un naturaliste comme Aldrovandi, à côté de remarques justes (c'est-à-dire convenant à l'histoire naturelle) tout un "fatras d'écriture" où se mêlent citations, fables, mythologie... "Tout cela n'est pas description, disait-il, mais légende." Propos que M. Foucault explique ainsi : "Aldrovandi n'était ni meilleur, ni pire observateur que Buffon ; il n'était pas plus crédule que lui, ni moins attaché à la fidélité du regard ou à la rationalité des choses. Simplement son regard n'était pas lié aux choses par le même système, ni la même disposition de l'*épistémē*[1]."

Voilà le problème clairement posé. Qu'en est-il en Grèce au VI[e] et au V[e] siècle av. J.-C. ? Je l'ignore et je me limiterai ici à deux remarques, sur le visible et l'invisible et leur partage. En effet, pour que le visible et l'invisible se constituent en deux domaines nettement tranchés, il faut que "l'opposition de l'*être* et du *paraître* ait développé ses premières conséquences et que les *phanerá* ou *phainómena*, interprétés comme des apparences, doivent trouver leur assise dans la sphère des *aphanḗ* ou *ádēla*", des choses invisibles[2]. Ce qui s'opère au cours du V[e] siècle, avec les recherches des Éléates. Mais jusque-là, il n'y a pas de *phénomènes*, les êtres et les choses ne manifestent pas autre chose qu'eux-mêmes.

Le mot *ópsis* signifie la vue (subjective et objective), la présence, mais aussi le songe[3]. Hérodote, quant à lui, l'emploie au moins dix-huit fois dans cette dernière acception[4]. Le songe fait donc partie du

1. M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, 1966, p. 55.
2. RIVIER, *op. cit.*, p. 364.
3. Comme notre mot, vision, mais précisément avoir eu une vision, c'est ne pas avoir vu. *'Opsis*, c'est aussi la vision de l'initié dans un culte à mystères, l'*époptie*.
4. HÉRODOTE, I, 34, 38 (Crésus), 107, 108 (Astyage), 209 (Cyrus) ; II, 139 (l'Éthiopien), 141 (Séthos) ; III, 30, 65 (Cambyse), 124 (fille de Polycrate), 149 (Otanès) ; IV, 172 (Nasamons) ; V, 56 (Hipparque) ; VI, 107 (Hippias), 118 (Datis), 131 (Agaristé) ; VII, 12, 15, 18, 19 (Xerxès) ; VIII, 54 (Xerxès).

visible et, pour celui qui le reçoit, il vaut comme autopsie : il fait croire et il fait faire, le plus souvent ce que justement il ne fallait pas. Alors que Xerxès est presque décidé à abandonner son projet d'expédition contre la Grèce, un songe, nuit après nuit, vient le visiter pour l'obliger à n'en rien faire[1]. Ainsi dans le monde des *Histoires*, l'"invisible" semble pénétrer le visible ; le songe est visible, ou du côté du visible. La question se complique toutefois un peu, car le songe n'est pas également réparti entre les peuples : ne reçoivent en effet des songes que les Barbares (avant tout les Grands Rois) et les tyrans. D'une rive à l'autre de la mer Égée, le couple visible-invisible joue donc différemment[2]. Sur la rive asiatique, l'"invisible" se voit, il se dit sur la rive grecque ; c'est bien entendu l'oracle, c'est-à-dire des paroles, qui, en Grèce, jouent le rôle du songe en Asie (dans l'espace des *Histoires*).

Plus fondamentalement, ce qui est en jeu, quand on s'interroge sur les conditions de visibilité, c'est la question du visible et du dicible : je vois, je dis ; je dis ce que je vois ; je vois ce que je peux dire, je dis ce que je peux voir. Leur rapport est en effet posé implicitement comme étant une adéquation : Marco Polo "conte en clair et bon ordre" tout comme il a vu ; Léry, lui, conjugue ensemble notable et observable. Entre manière de voir et manière de dire, nulle distance. Le problème est, en dernier lieu, celui des structures de la langue et du visible : "L'armature du réel est-elle, pour Hérodote, comme pour les médecins du XVIII^e^, dessinée par le modèle du langage[3] ?"

Après l'*ópsis* vient l'*akoé* : non plus *j'ai vu*, mais *j'ai entendu* ; voilà un second mode d'intervention du narrateur dans son récit, une autre sorte de marque d'énonciation. Le *j'ai entendu* prend le relais du *j'ai vu*, quand ce dernier n'est pas possible ou n'est plus possible. Comme le rappelle l'histoire de Gygès, l'oreille, du point de vue du faire-croire, vaut moins que l'œil ; il doit donc s'ensuivre qu'un récit raccroché à un *j'ai entendu* sera moins croyable ou moins persuasif qu'un autre, voisin, organisé autour d'un *j'ai vu*. La marque d'énonciation est, si je puis dire, moins forte : le narrateur s'engage moins,

1. HÉRODOTE, VII, 12-18.
2. La seule personne grecque, dans les *Histoires*, VI, 131, à recevoir un songe, hormis les tyrans, est Agaristé, petite-fille de Mégaclès : étant enceinte, elle vit en songe qu'elle accouchait d'un lion ; peu après, elle mit au monde Périclès.
3. M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 96.

se met à quelque distance de son récit et l'auditeur a plus de latitude pour moduler sa croyance ; on lui tient la bride moins serrée.

Positivement, l'*akoé* signifie "je me suis informé" *(punthánomai)*, j'ai enquêté *(historéō)*[1] auprès de gens qui *disent*, pour avoir vu eux-mêmes, ou pour le tenir d'autres qui ont vu, ou qui disent avoir vu..., etc. L'*akoé* n'est pas une, elle comprend plusieurs formes et comporte donc différents niveaux. Premier niveau : je *n'ai pas vu*, mais *j'ai entendu* (moi-même) *(autékoos)*. Visitant le labyrinthe, en Égypte, Hérodote fait le départ entre ce qu'il a vu (les salles supérieures) et ce qu'on ne lui a pas laissé voir (les salles inférieures) et dont il parle par ouï-dire[2]. De même, pour tout ce qui est au-delà de la ville d'Éléphantine, il s'est informé, il a questionné, il a écouté *(akoē historéōn)*[3]. Ctésias de Cnide, l'historien du ~ IV^e^ siècle, reprenant la même méthode, mais précisément pour critiquer Hérodote et le convaincre d'avoir menti, précise qu'il a vu lui-même ce qu'il écrit, quant à ce qu'il n'a pas vu, il l'a lui-même entendu *(autékoon)* directement[4].

Après, l'*akoé* n'est plus directe et le nombre des intermédiaires peut aller en se multipliant. Lorsque Hérodote veut parler de ce qu'il y a "au-dessus" de la Scythie, il précise que nul ne le sait avec exactitude *(oîde atrekéōs)*. "Je n'ai pu en effet m'en informer auprès de personne qui dit le savoir pour l'avoir vu de ses yeux et Aristéas lui-même (un poète)... ne prétend pas être allé en personne plus avant que les Issédons ; des pays situés au-dessus, il a parlé par ouï-dire *(akoé)* ; ce sont, déclare-t-il, les Issédons qui en disaient ce qu'il dit. Pour nous, nous allons rapporter tout ce que nous avons pu atteindre par ouï-dire de renseignements précis *(atrekéōs)* s'étendant aussi loin que possible[5]." De la même façon, nul ne sait avec certitude *(saphéōs)* ce qu'il en est des déserts de Libye d'où vient le Nil. Toutefois, j'ai entendu des choses de la bouche des Cyrénéens, qui eux-mêmes les tenaient du roi des Ammoniens, qui lui-même l'avait appris des Nasamons, qui eux-mêmes répétaient ce que disaient avoir vu de 'jeunes fous' qui s'étaient risqués dans cette direction[6]. De l'*ópsis* à l'*akoé*, la distance peut donc varier grandement, jusqu'à

1. JACOBY, *Atthis*, p. 216 sq.
2. HÉRODOTE, II, 148.
3. *Ibid.*, II, 29.
4. *F. Gr. Hist.*, CTÉSIAS, 688 T 8 (JACOBY).
5. HÉRODOTE, IV, 16 ; III, 115 : "Je ne puis entendre de personne qui l'a vu de ses yeux, s'il y a une mer au nord de l'Europe."
6. *Ibid.*, II, 32.

ce dernier exemple où il ne faut pas moins de quatre relais avant de retrouver un *j'ai vu* fondateur, et encore cet œil est-il celui de "jeunes fous" *(hubristés).*

Quand il s'agit, non plus d'avancer vers les limites de la terre, mais de reculer dans le temps, l'*akoé* joue aussi un rôle, mais cette fois, le *j'ai entendu* renvoie à un énonciateur premier, le plus souvent qualifié comme *sachant (logíos).* En Égypte, ces interlocuteurs sont les prêtres[1]. "Jusqu'ici, ce que je disais est tiré de ce que j'ai vu *(ópsis),* des réflexions que j'ai faites *(gnóme),* des informations que j'ai prises *(historíē),* à partir de maintenant, je vais dire ce que les Égyptiens racontent (c'est-à-dire les prêtres, sur le passé de l'Égypte), comme je l'ai entendu[2]."

Enfin, dernier niveau de l'*akoé,* le plus bas, celui qui est répertorié dans les grammaires sous le nom de passif impersonnel : "*légetai,* on dit que, il y a un récit qui dit" ; sorte de récit flottant dont on ne sait ni quand, ni comment, ni par qui, ni pour qui il a été produit : énoncé sans sujet d'énonciation et sans destinataire, apparemment. Aucune marque forte d'énonciation ne le ponctue, mais cela ne signifie pas pour autant que le narrateur ou bien y croit globalement, ou bien n'y croit pas en bloc : l'énonciation peut en effet se manifester de manière plus subtile sous forme de *traces*[3], et donc qualifier plus discrètement le *on dit*[4]. Ces propos rapportés sont comme autant de citations, sans citant et sans cité et dont l'autorité varie suivant le contexte.

Ce départ entre l'*ópsis* et l'*akoé,* on le retrouve dans l'introduction du livre de Marco Polo : "Sans doute il y a ici certaines choses qu'il ne vit pas : mais il les tient d'hommes dignes d'être crus et cités. C'est pourquoi nous présenterons les choses vues pour vues et les choses entendues pour entendues, en sorte que notre livre soit sincère et véritable sans nul mensonge, et que ses propos ne puissent être

1. HERODOTE, II, 3 ; parmi les prêtres, ceux d'Héliopolis passent pour les plus savants *(logiótatoi)* des Égyptiens. Parmi les Égyptiens, ceux qui habitent "la région où l'on sème des grains" sont de beaucoup les plus savants *(logiótatoi)* en ce qui concerne le passé (II, 77). Concernant les causes anciennes de l'hostilité des Grecs et des Barbares, les savants perses *(logíoi)* disent que... (I, 1.).

2. *Ibid.,* II, 99 ; ou encore à propos du passé des Cariens (I, 171), "aussi loin que je puisse atteindre par *akoé*...".

3. Pour les traces d'énonciation, voir, par exemple, l'histoire de Salmoxis, *supra,* pp. 121-123.

4. Il faudrait pratiquement examiner chaque cas, on en trouve une liste dans JACOBY, *R.E.,* 399. Pour un examen de l'emploi du *légetai* chez Thucydide (différent en partie de celui d'Hérodote) voir H.D. WESTLAKE, *Mnémosyne,* 4, 1977, pp. 345-362.

taxés de fables[1]." Cette prise de position méthodologique n'est pas sans poids du point de vue du faire-croire ; par cette distinction que j'assume, je renforce en effet la crédibilité et la véracité du *j'ai vu*, mais aussi la crédibilité du *j'ai entendu* et sa véracité, prise non pas absolument, mais comme rapport fidèle d'un récit : ce que je raconte là est peut-être incroyable, mais ça n'est pas une "fable" et je ne suis pas un menteur.

Le sens juridique de *histōr* (celui que nous devons croire, c'est celui qui a vu et non celui qui a entendu) marque nettement une infériorité de l'oreille sur la vue. Pour Thucydide, le savoir historique se fonde avant tout sur l'*ópsis* (ou bien j'ai moi-même vu, ou bien j'interroge quelqu'un qui a vu, et, dans les deux cas, on peut parler d'*ópsis*) ; l'*akoé*, quant à elle, n'a pas grande valeur de vérité et le passé n'est donc pas connaissable avec certitude[2]. En est-il de même pour Hérodote ? L'histoire de Gygès semble aller dans ce sens. Toutefois, à côté de l'expression "je sais pour avoir vu", on trouve l'expression "je sais pour avoir entendu" : dans l'un et l'autre cas, on a production de savoir *(oîda)*, mais le premier est fondé sur l'*ópsis* alors que le second repose sur l'*akoé* — "je sais que... pour l'avoir entendu des Delphiens...", ou "je sais que... pour l'avoir entendu à Dodone"[3]. S'il y a conjonction entre voir et savoir, il n'y a donc pas, pour Hérodote, de rupture de principe entre savoir et entendre[4], même s'il y a différents niveaux de l'*akoé*, c'est-à-dire une présence plus ou moins proche de l'oreille du narrateur.

## ENTRE L'ÉCRIT ET L'ORAL

En vertu du principe que l'oreille y aille quand l'œil n'y peut aller, le *j'ai entendu* peut valoir autant que le *j'ai vu*, non pas en valeur absolue, mais relativement, c'est-à-dire relativement à moi. En effet,

1. Marco Polo, p. 1.
2. Thucydide, I, 20, 1 ; I, 73, 2.
3. Hérodote, I, 20 ; II, 52 ; on trouve l'expression *autópteō eidénai* en IV, 16.
4. Jacoby, *Atthis*, p. 391, n. 16 : "The use of the etymological connexion between *oïda* and *ideîn* may appear justified in regard to Thukydides, because of that historian's use of *ópsis* and *akoé*, but the application to Herodotus is misleading. The latter does not base his 'knowledge' on *ópsis* in particular... because for him *akoé*, *ópsis* and even *gnómē* are sources of 'knowledge of equal reliability, that is when he trusts the narratives of his authorities' ".

vous n'avez pas lieu de me croire moins quand je dis j'ai entendu que lorsque je dis j'ai vu. Que signifie j'ai entendu ? Que je ne donne pas pour vu ce que j'ai entendu (cf. Marco Polo) : je ne suis donc pas un menteur ; que je rapporte fidèlement les propos écoutés : je ne suis donc pas un hâbleur. Quant au contenu des paroles, vous n'êtes pas obligé de le croire, mais moi non plus ; nous y reviendrons.

Que présuppose le rapprochement, du point de vue de la production de savoir, du voir et de l'entendre, le fait qu'Hérodote puisse dire, également, "je sais pour avoir vu et je sais pour avoir entendu" ? Un monde où il va de soi que la parole vaut comme connaissance, où la parole sait ; donc un monde où le discours oral n'est pas dévalué par rapport au discours écrit ; un monde de l'oralité, ou largement encore de l'oralité.

Telle est encore la situation de la Grèce au cours du ~ V^e^ siècle, qui n'est pas un monde de l'écriture, à peine un monde de la parole écrite. Sans doute sait-on écrire depuis longtemps : l'alphabet syro-phénicien est en effet apparu dans la première moitié du VIII^e^ siècle av. J.-C., mais la culture orale reste très présente, sinon prépondérante : elle façonne encore les structures mentales et le savoir partagé des Grecs du temps. "La Grèce n'a pas connu une révolution de l'écriture, et l'écrit n'est pas venu relayer une tradition orale soudainement défaillante[1]." Pour mesurer ce lent cheminement de l'écriture, on peut se référer, au moins sur le mode de l'analogie, aux conclusions de l'enquête de Furet et de Ozouf sur la France : "... Entre le XVII^e^ siècle et la guerre de 14, les Français sont entrés dans la culture écrite. Mais cette longue histoire souterraine n'est pas celle d'une substitution radicale de l'écrit à l'oral. Car l'écrit préexistait à cette acculturation collective ; et l'oral, lui, survit jusqu'au cœur du XX^e^ siècle. Le concept le plus utile à l'intelligence de notre propos est probablement celui de *restricted literacy*, tel qu'il a été défini par l'anthropologue anglais Jack Goody. Ce qui se passe en France entre Louis XIV et Jules Ferry, ce n'est pas à proprement parler l'alphabétisation des Français, c'est le passage d'une alphabétisation restreinte à une alphabétisation de masse[2]." En Grèce aussi

1. M. DETIENNE, École pratique des hautes études, V^e^ section, t. LXXXV, p. 286. Voir E.A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963 et, en dernier lieu, D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Turin, 1979, pp. 52-87.

2. F. FURET et J. OZOUF, *Lire et écrire*, Paris, 1977, t. I, pp. 352-353. La conclusion de l'ouvrage analyse avec acribie tout ce qu'il faut pour que s'opère le passage de l'oral à l'écrit et tout ce que signifie ce passage. Aux pages 358-359, les auteurs examinent les rapports de l'écriture et de l'histoire, l'écriture permettant

s'applique le concept de culture écrite restreinte et existe un "métissage" entre l'écrit et l'oral.

Hérodote et les *Histoires* témoignent de ce métissage[1]. L'historien Diyllos rapporte qu'il reçut des Athéniens un prix de dix talents. Eusèbe, dans sa *Chronique* (à l'année ~ 445-444), mentionne ce prix, mais il en connaît aussi la raison : Hérodote avait donné une lecture publique de son œuvre. Lucien[2] se fait l'écho d'une récitation à Olympie, qui lui valut un tel succès que les neuf livres reçurent dès lors les noms des neuf Muses. Toujours à Olympie, on connaît l'anecdote sur Thucydide enfant entendant Hérodote raconter les *Histoires :* il en fut si émerveillé qu'il se mit à pleurer[3]. S'ajoute encore à cette tradition d'un Hérodote, mi-sophiste, mi-rhapsode, à la fois récitant et conférencier, un proverbe disant "À l'ombre d'Hérodote"[4]. Aristophane enfin, en se permettant un certain nombre d'allusions à Hérodote, indique que les *Histoires* ou du moins certains morceaux, étaient vivement passées dans le domaine du bien connu, en tout cas à Athènes. Le clin d'œil le plus fameux est celui qu'il fait dans les *Acharniens* où Dicéopolis retrace les causes de la guerre du Péloponnèse : "Mais voici que des jeunes gens enivrés au jeu du cottabe vont à Mégare et enlèvent la courtisane Simaitha ; les Mégariens, sous l'affront, excités comme des coqs, par représailles enlèvent à Aspasie deux courtisanes : et voilà pourquoi la guerre éclata, mettant aux prises tous les Grecs pour trois catins[5] !" C'est

d'établir the *pastness of the past.* Et ils ajoutent : "Même quand cette histoire retient beaucoup d'éléments de la tradition orale, ou de la mythologie, elle est contrainte, du seul fait qu'elle est écrite, à rationaliser le temps. Hérodote prépare Thucydide." Assurément, mais précisément Thucydide tirera de l'expérience d'Hérodote la conviction qu'on ne peut faire l'histoire du passé.

1. On trouve une reprise de ces témoignages dans L. CANFORA, "Il ciclo storico", *Belfagor,* 26, 1971, pp. 658-660 ; *idem,* "Storici e societa Ateniese", *Istituto Lombardo* (Rend. Lett.), 107, 1973, p. 1158 ; A. MOMIGLIANO, "The historians of the classical world and their audiences", *Annali della Scuola normale superiore di Pisa,* 1978, VIII, 1, pp. 59-75.

2. LUCIEN, *Hérodote ou Aëtion,* I, où Hérodote est présenté comme *agônistês* se produisant pour chanter ses *Histoires (agonistên Olumpion pareichen heauton aidôn tàs historias).*

3. *Souda, s.v. Thukudidês.*

4. LEUTSCH, SCHNEIDEWIN, *Corpus Paræmiographorum graecorum,* t. I, p. 400 : "(se dit) de ceux qui n'achèvent pas ce qu'ils ont proposé. On raconte qu'H, le logographe, désireux d'exposer son histoire à l'occasion des jeux olympiques, remettait jour après jour, disant qu'il le ferait quand il y aurait de l'ombre dans le sanctuaire de Zeus. L'endroit est en effet en plein soleil. La réunion fut terminée avant même qu'il s'aperçût qu'il n'avait pas présenté son œuvre."

5. *Acharniens,* 523-529. R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern history,* p. 90, remarque qu'Aristophane rit *avec* Hérodote, et non d'Hérodote. On trouvera

une allusion transparente au prologue des *Histoires* et à la succession d'enlèvements (Io, Europe, Médée, Hélène) qui, selon les doctes Perses, furent la cause de l'hostilité des Grecs et des Barbares.

À côté de ces témoignages indirects, l'œuvre elle-même relève, par certains côtés, du monde de l'oralité. Il y a en premier lieu tout ce qui, dans les procédés de composition tels que Van Groningen les a inventoriés pour la littérature archaïque[1], s'adresse plus à un auditeur qu'à un lecteur : la technique de la composition circulaire en fournit l'exemple le plus visible. Le texte d'autre part semble se faire l'écho, à certains moments, d'un dialogue avec l'auditoire ou de discussions. Tel est le cas du fameux débat perse sur les constitutions. Après l'assassinat de l'usurpateur Smerdis, les conjurés se seraient réunis pour délibérer sur la meilleure forme de gouvernement à instaurer (monarchie, aristocratie, isonomie) et le narrateur précise bien : "des discours furent tenus que certains des Grecs trouvent incroyables, mais qui furent tenus cependant"[2]. Trois livres plus loin, à propos des événements d'Ionie, il revient sur la question : "Je vais dire une chose qui surprendra grandement ceux des Grecs qui se refusent à croire que dans le conseil des sept Perses, Otanès ait exprimé l'avis que le régime qu'il fallait aux Perses était le pouvoir au peuple[3]."

*Hérodótou Thouríou historíēs apódexis*, ainsi commencent les *Histoires*, "Hérodote de Thourioi expose ici ses recherches" ; or le terme *apódexis* appartient au monde de l'oralité : il renvoie en effet vers l'épopée et implique "assurément une publication orale"[4] ; Hérodote est alors un rhapsode et le *Prologue* des *Histoires* entend bien, à la fois, convoquer la tradition épique et rivaliser avec elle : l'*Iliade* et l'*Odyssée* sont en effet présentes ; mais il entend aussi se démarquer de cette tradition : ce n'est pas la déesse qui chante, "qui des Dieux mit aux prises le fils d'Atrée et le divin Achille", mais

une liste des allusions aristophanesques aux *Histoires* dans K. RIEMANN, *Das Herodoteische Geschichtswerk*, Diss. Munich, 1967, pp. 9-10.

1. VAN GRONINGEN, *La Composition littéraire archaïque*, Amsterdam, 1958. On peut s'y référer même s'il laisse délibérement en dehors de son analyse les *Histoires*. H. IMMERWAHR, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966, pp. 46-79.

2. HÉRODOTE, III, 80.

3. *Ibid.*, VI, 43.

4. E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, p. 54, n. 8 (trad. ital. p. 268, n. 8). On trouve le terme *apódeixis* chez Thucydide, notamment I, 97, pour désigner l'exposé qu'il vient de faire des développements de l'empire *(kaì tês archês apódeixin échei tês tôn athenaíōn en oíôi trópôi katéstē)*.

Hérodote de Thourioi qui dit "ce qui fut cause que Grecs et Barbares entrèrent en guerre les uns contre les autres" ; ce n'est pas la Muse qui chante "celui qui visita les cités de tant d'hommes et connut leur esprit", mais Hérodote, qui "avance dans la suite de son récit, parcourant indistinctement les grandes cités des hommes et les petites"[1].

Ce même *Prologue* contient toutefois un élément qui n'appartient plus au monde de l'oralité. À côté du nom de l'auteur est en effet mentionnée sa cité : Hérodote de Thourioi (ou d'Halicarnasse). Un tel élément, que ne connaît pas la poésie épique, n'a vraiment de sens que si la communication est destinée à dépasser les frontières de la cité et à déborder le monde du "face-à-face" qu'elle forme[2]. Ou plutôt, on pourrait dire qu'il y a un lien entre l'écriture de l'œuvre, la mention du nom de l'auteur et le développement des cités, car, après tout, le rhapsode allait de ville en ville et de concours en concours, sans réserver ses chants pour sa seule cité d'origine. De même 'Hécatée ouvre ses *Généalogies* ainsi : "Hécatée de Milet...", puis il continue' "raconte ceci ; j'écris ce qui pour moi est conforme à la vérité" *(hôde mutheîtai táde gráphō hōs moi dokeî alēthéa eînai).* L'étonnant est, bien sûr, cette alliance de *mutheîtai* (il dit, il raconte), du monde de l'oralité et de *gráphō*, j'écris, donc du monde de l'écriture, et c'est en écrivant et du fait même de l'écriture, qu'il va établir ce qui dans les multiples récits *(lógoi)* des Grecs "ressemble à la vérité" *(dokeî moi).* Thucydide enfin débute par le fameux "Thucydide d'Athènes a écrit..." *(sunégrapse)* ; et l'ensemble de l'œuvre a pour titre *sunggraphé*, c'est-à-dire syn-graphie ou écriture ensemble : d'emblée l'auteur s'installe dans le monde de l'écriture.

Monde de l'oralité, monde de l'écriture, monde entre l'oral et l'écrit, qu'est finalement l'écriture dans les *Histoires* et qu'est-ce qu'écrire ? L'écriture a été introduite en Grèce par les Phéniciens venus avec Cadmos : "à ce qu'il me semble". Les Grecs "empruntèrent les lettres aux Phéniciens qui les leur avaient enseignées, et les employèrent légèrement modifiées, et en les employant, ils les firent connaître... sous le nom de *phonikéïa*"[3]. *Gráphein*, le mot signifie écrire, mais aussi peindre, représenter, dessiner, faire un relevé[4].

1. HÉRODOTE, I, 1 et 6 ; *Iliade*, I, 8 et *Odyssée*, I, 3.
2. Remarque faite par VAN GRONINGEN, *op. cit.*, p. 65. Il remarque aussi que de tels commencements ressemblent au début d'une lettre.
3. HÉRODOTE, V, 58.
4. *Ibid.* p. ex. II, 46 ; IV, 36 ; III, 136.

Qu'écrit-on ? On met par écrit des oracles[1], on rédige des inscriptions sur des monuments ou pour commémorer tel ou tel événement[2], on écrit des lettres et quand on est égyptien, on tient des livres, on fait des listes, on archive. Mais la lettre a cours avant tout dans le monde barbare et non dans le monde grec ; à quelques exceptions près : ainsi le pharaon Amasis et Polycrate de Samos échangent des lettres[3], mais Polycrate est un tyran et les tyrans sont gens entre la Grèce et l'Asie. De même Histiée, le tyran de Milet, quand il veut donner l'ordre à Aristagoras de lancer la révolte de l'Ionie contre les Perses lui expédie une lettre qu'il écrit sur le crâne d'un fidèle esclave, après l'avoir rasé et avoir attendu que la chevelure repousse[4]. Enfin Démarate, pour prévenir les Lacédémoniens des projets de Xerxès, a recours à une lettre secrète, mais Démarate, roi déchu de Sparte, est réfugié à la cour du Grand Roi[5]. La lettre transmet donc des informations ou des instructions, elle est un mode secret de communiquer et, au total, un mode de l'exercice du pouvoir. Darius mande ses instructions par lettre à Mégabaze, resté en Europe après l'expédition de Scythie[6]. Une lettre est porteuse, de manière très forte, de la volonté royale, mais elle peut aussi jouer comme instrument de vengeance et tuer son destinataire : c'est l'histoire d'Oroitès, satrape dont Darius veut se débarrasser. Un envoyé de Darius vient à Sardes porteur de plusieurs lettres royales. Introduit en présence du satrape, il remet les lettres au grammatiste royal pour qu'il en fasse lecture. Voyant que les gardes témoignent du plus grand respect pour ces lettres il en donne une où est écrit : " 'Le Roi Darius vous interdit d'être les gardes d'Oroitès.' Aussitôt ils déposent leurs lances. Il en remet alors une dernière : 'Le Roi Darius vous ordonne de tuer Oroitès.' Les gardes aussitôt tirent leur sabre et l'égorgent[7]." Tortueuse, secrète, liée à l'exercice du pouvoir, la lettre peut être aussi instrument de trahison et moyen de s'emparer du pouvoir. Harpage invite Cyrus à se révolter contre Astyage et la domination des Mèdes en lui faisant parvenir une lettre cachée dans le ventre d'un lièvre, ouvert puis soigneusement recousu. Pour s'assurer du concours des Perses dans cette entreprise, Cyrus écrit, à

1. Hérodote, I, 47 ; VII, 142 ; VIII, 135.
2. *Ibid.*, I, 93 ; II, 106 ; II, 125 ; IV, 87 ; VII, 30 ; VII, 228.
3. *Ibid.*, III, 40, 42.
4. *Ibid.*, V, 35.
5. *Ibid.*, VII, 239.
6. *Ibid.*, V, 14.
7. *Ibid.*, III, 128.

son tour, une lettre, fausse, où il dit qu'Astyage le désigne, lui Cyrus, comme gouverneur de Perse. Dès lors les Perses lui obéissent[1].

Si la ruse n'est pas absente du monde grec, cet usage rusé de l'écriture, sous forme de missive, n'a pas cours. Par exemple quand Thémistocle, ce maître de ruse, fait prévenir en cachette les Mèdes que les Grecs projettent de fuir Salamine (précisément pour les en empêcher), il utilise un messager et non une lettre secrète[2]. Liée au pouvoir, forme du pouvoir, l'écriture est semble-t-il avant tout le fait du grammatiste royal : c'est lui qui rédige et lit les lettres[3]. Sur l'apprentissage de l'écriture dans le monde grec, les *Histoires* ne donnent que deux indications : à Chios, le toit d'une école s'écroula sur des enfants qui apprenaient leurs lettres[4] ; la mère de Skylès, roi des Scythes, était une femme d'Istria (colonie de Milet) et c'est elle-même qui lui avait appris "la langue et les lettres grecques"[5] ; elle-même savait donc lire et écrire, ou au moins lire.

L'écriture est donc bien présente dans les *Histoires,* mais l'intéressant c'est l'attitude d'Hérodote à l'égard de la chose écrite. L'œil du voyageur voyant une inscription qu'il lit ou qu'il se fait traduire se sent-il plus assuré ? La chose écrite confère-t-elle un "sur-savoir", ou, en tout cas, un savoir plus sûr que le récit oral ? La réponse ne va pas de soi. Hérodote a vu des inscriptions et il en cite un certain nombre : inscriptions sur le monument dédié au père de Crésus, indiquant qui a contribué à son érection, sur les statues dressées par Sésostris, au cours de ses campagnes, sur la pyramide de Chéops précisant (selon l'interprète) ce qu'a coûté l'entretien des ouvriers...[6]. Mais dans tous ces cas l'inscription est là en plus : décrivant un

1. HÉRODOTE, I, 123-125. On peut encore citer l'exemple de Deiokès (I, 100). Choisi comme roi des Mèdes, il se fait construire un palais d'où, invisible, il exerce le pouvoir : pour rendre la justice, il se fait porter un exposé *écrit* des procès.

2. *Ibid.*, VIII, 75. Quand il veut pousser les Ioniens à faire défection, il n'envoie de lettres ni aux Ioniens, ni aux Perses pour les prévenir qu'ils aient à se méfier des Ioniens, mais dispose des inscriptions auprès des sources d'eau potable (VIII, 22), visibles par les Ioniens et par les Perses.

3. *Ibid.*, VII, 100 ; VIII, 90 ; III, 128. Polycrate a aussi un grammatiste, III, 123.

4. *Ibid.*, VI, 27. Cf. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 83. Sur la question de la lecture et de la lecture silencieuse, cf. la mise au point de B. KNOX, "Silent reading in antiquity", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1968 et 421-435.

5. *Ibid.*, IV, 78.

6. *Ibid.*, I, 93 ; II, 106, 125. On trouve au total vingt-quatre inscriptions dont onze en "langues étrangères". Voir H. VOLKMANN, "Die Inschriften im Geschichtswerk des Herodot", *Convivium*, Stuttgart, 1954, pp. 41-63.

monument, on la mentionne ; mais elle n'est pas là pour elle-même. En outre, une inscription peut mentir : il est écrit sur un vase d'or, à Delphes qu'il est une offrande des Lacédémoniens ; or c'est faux, puisque c'est Crésus qui en a fait don. Je sais même qui a tracé l'inscription, mais je ne le dirai pas[1] ; l'écriture peut mentir. En tout cas, Hérodote ne traque pas l'inscription et il n'a rien d'un épigraphiste en tournée avec son matériel d'estampage. L'inscription n'est pas une archive.

En Égypte, au contraire, il a affaire à des gens du livre : les Égyptiens sont gens de très vieille science, les plus anciens, ou presque les plus anciens des hommes, ou encore ils existent depuis qu'il y a des hommes[2] ; ils mettent par écrit. Ils savent, par exemple, l'âge des dieux, le temps qui s'est écoulé entre le dieu le plus jeune et le pharaon Amasis et Hérodote va se référer à ce comput pour souligner l'inanité des propos tenus par les Grecs sur la généalogie d'Héraclès. "Les Égyptiens en effet disent avoir de ces chiffres une science certaine, parce que de tout temps ils tiennent le compte des années et le consignent par écrit[3]." De même, c'est à partir d'un livre *(ek Búblou)* que les prêtres donnent à leur visiteur la liste des rois d'Égypte[4] : on en compte trois cent trente et un au total. Écrire enfin, c'est prévoir : si "les Égyptiens ont aussi découvert plus de présages que tous les autres hommes réunis, c'est que, lorsqu'il s'est produit un prodige, ils guettent ce qui s'ensuit et le mettent par écrit *(graphómenoi)* ; et, s'il se produit plus tard quelque chose de semblable, ils estiment que ce qui s'ensuivra sera du même genre"[5]. Les Égyptiens sont donc des hommes de mémoire : ils savent bien, grâce à l'écrit, qu'ils ne sont pas nés d'hier et ils sont les plus savants *(logiótatoi)* de tous les hommes en matière de mémoire[6], au contraire des populations du Pont-Euxin chez qui on ne compte pas le moindre "savant" *(logíon)*, ou qui, comme les Scythes, se disent les plus jeunes des hommes[7].

Existe donc un lien entre écriture et savoir ; toutefois, celui qui sait écrire n'a pas forcément raison. Ainsi le scribe du Trésor

1. Hérodote, I, 50.
2. *Ibid.*, II, 15.
3. *Ibid.*, II, 145 : *"atrekéôs phasi epístasthai, aiei te logizómenoi kai aiei apographómenoi tà étea"*. L'Égypte est le pays du papyrus, II, 92 ; contrairement aux Grecs, les Égyptiens écrivent de droite à gauche, II, 36.
4. *Ibid.*, II, 100.
5. *Ibid.*, II, 82.
6. *Ibid.*, II, 77.
7. *Ibid.*, IV, 46 .

d'Athéna à Saïs prétend savoir avec exactitude *(atrekéōs)* ce qu'il en est des sources du Nil, mais aux yeux d'Hérodote il passe plutôt pour un plaisantin : *paízei,* il fait l'enfant, il ne sait pas ce qu'il dit. On a là, de manière intéressante, une inversion de la situation qui deviendra classique dans laquelle le voyageur, homme de l'écriture, entend la vérité du discours de l'indigène ; là au contraire, on a un homme de l'écriture qui ne sait pas ce qu'il dit et un voyageur, qui n'est pas totalement un homme de l'écriture, qui démêle ce qu'il y a de vérité dans les propos de son informateur[1] : "Ce qui ressort de ses propos, autant que je comprenne", c'est que les sources du Nil sont, non pas insondables absolument, mais que, par suite des remous et des tourbillons, on ne peut les sonder.

Mais surtout, il suffit que les prêtres *disent :* ce qui ne signifie pas que tout ce qu'ils disent soit forcément vrai, ni que je crois tout ce qu'ils disent, mais n'oublions pas que moi je puis dire "je sais pour avoir vu" ou "je sais pour avoir entendu" ; qu'eux, pour me parler de leur lointain passé, lisent des livres et tiennent des registres, fort bien, qu'ils ne puissent même faire autrement, peut-être, mais que moi, pour composer mon *lógos,* il me faille voir ces livres et compulser ces registres, à quoi bon ? Reprocher à Hérodote de ne pas l'avoir fait, c'est méconnaître qu'il n'avait pas à le faire, et qu'il ne pouvait pas le faire, car pour lui la notion même d'archive n'existe pas.

"Le tout premier des récits d'historiens ou d'historiants, écrit J.-P. Faye[2], dans sa tentative pour reconstituer l'histoire entière de l'Égypte depuis Min jusqu'à Cambyse a obtenu un double et paradoxal résultat. Le livre II des *Histoires* apporte en effet jusqu'à nous les plus anciens noms de l'histoire humaine... Mais en même temps, le livre II de cette première histoire est le premier recueil de contes populaires... L'histoire de Phéros, le conte du maître voleur des trésors de Rhampsinite, ou la vengeance de Nitocris, appartiennent à l'inventaire mondial des contes populaires, au même titre et sur le même plan que les recueils de G. Maspero. Au premier *historéōn,*

1. HÉRODOTE, II, 28.

2. J.-P. FAYE, *Théorie du récit,* Paris, 1972, pp. 111-112. A. MOMIGLIANO note à propos des archives, *Studies in historiography,* p. 135 : "The preeminence of personal observation and oral evidence lasted until historians decided to go to the record office. Familiarity with the record office, as we all know, is a recently acquired habit for the historian, hardly older than a century." *Id.,* "Historiography on written tradition and historiography on oral tradition", *ibid.,* pp. 211-220. E. POSNER, *Archives in the ancient world,* Cambridge, Mass., 1972.

'désirant savoir' de première main et s'informant sur place, dans le sanctuaire de Ptah à Memphis, à Saïs, Boubastis ou Bouto, la narration orale a répondu ironiquement par des fictions. Ironie d'autant plus appuyée, à nos yeux, qu'à cette date archives et documents existent déjà, précisément dans les sanctuaires égyptiens, et ils sont maintenant à la disposition des historiens. Que l'historiant initial, aventuré dans la narration, ait rencontré en elle la fiction, ce n'est pas un accident fortuit : cela même appartient au procès fondamental. Les 'sources' d'Hérodote sont fictives, en dépit de sa volonté historienne d'aller en 's'informant', parce que la fiction appartient au procès de la narration primitive se faisant[1]."

Ironie, si l'on veut, mais seulement pour nous, qui regardons le procès de l'historiographie. On sait bien que l'archive n'existe pas en soi, indépendamment de l'historiant, qu'elle n'existe qu'à partir du moment où on décide de la voir comme telle et que le découpage d'archives nouvelles va de pair avec la formulation de nouvelles questions. Au point de départ, pour qu'il y ait archive, il faut être un homme de l'écriture et pour utiliser des archives, travailler à partir d'archives, il faut, d'une manière ou d'une autre, privilégier l'écrit comme plus *vrai,* plus *authentique,* plus *sûr* que l'oral (étant bien entendu que l'écrit peut mentir). Hérodote, homme entre l'écrit et l'oral, écoute des gens qui se servent de livres, mais, lui-même, l'idée d'"aller aux archives" du sanctuaire de Saïs ou de Bouto ne saurait l'effleurer : "Je sais pour avoir entendu." Enfin, sa remarque sur la connaissance de l'histoire égyptienne, liée à la présence des Ioniens, apporte une preuve nouvelle de la "non-existence" des archives et même de la supériorité de l'oral sur l'écrit : "C'est par suite de leur établissement en Égypte et grâce aux relations que nous avons avec eux, que nous savons exactement *(epistámetha atrekéōs)*... tout ce qui se passe depuis dans ce pays ; car ils sont les premiers hommes de langue étrangère *(allóglōssoi)* qui s'y sont établis[2]."

1. Voir les livres, ce serait les lire, donc apprendre la langue, mais à quoi bon apprendre une langue étrangère, dès lors que le *dire* (dans certaines conditions — *historéōn*) vaut autant que le *voir* ? Paradoxalement, c'est peut-être aussi parce que le monde d'Hérodote n'est pas un monde de l'écriture qu'il n'éprouve pas le besoin d'apprendre les langues étrangères.

2. HÉRODOTE, II, 154.

## JE DIS, J'ÉCRIS

Si telle est l'attitude d'Hérodote à l'égard de la chose écrite, s'il n'y a pas d'archives à proprement parler, qu'en est-il d'Hérodote disant ou écrivant ? De même, en effet, que nous avons posé la question du *j'ai vu* et du *j'ai entendu* comme marque d'énonciation et comme signes de ponctuation du récit, examinons ce qu'il en est du *je dis* et du *j'écris*, pris eux aussi comme intervention du narrateur dans son récit : du point de vue du destinataire et du faire-croire que le narrateur veut faire passer, l'un est-il plus fort que l'autre ? *J'écris* est-il plus lourd de créance (escomptée) que *je dis* ?

D'abord négativement : je ne dis pas, ou je n'écris pas. À plusieurs reprises, lorsqu'il aborde des faits religieux, Hérodote précise qu'il sait des choses, qu'il connaît des explications, mais qu'il ne veut pas, ou qu'il ne lui plaît pas, ou qu'il ne croit pas convenable de les dire[1]. Ce *ne pas dire* est en fait une adresse positive au destinataire et façon de faire croire : j'en sais plus long que je n'en dis. Or, de façon parallèle, il utilise la formule : je sais, mais je n'écris pas. Parlant de la doctrine de la métemsomatose qui a été énoncée pour la première fois par les Égyptiens et que certains Grecs, plus tard, ont présentée comme leur, il conclut : "Je sais leur nom, je ne les écris pas[2]." De même, à propos de la manière dont Polycrate est mort, il précise qu'"il ne convient pas de la rapporter" *(ouk axíōs apēgḗsios)*[3]. Expression qui a son pendant du côté de l'écriture : parmi les manières de chasser le crocodile, il *écrit* en effet celle qu'"il convient le plus de rapporter" *(axiōtátē apēgḗsios)*[4]. Ainsi comme marques négatives d'énonciation, le *je ne dis pas*, ou le *je n'écris pas* (mais étant bien entendu que, dans un cas comme dans l'autre, je sais), semblent peser du même poids : elles sont destinées à faire croire pareillement le destinataire.

Positivement maintenant : Hérodote estime qu'il "doit dire ce qui se dit" *(opheílō légein tà legómena)* et ajoute que ce principe vaut non seulement pour le moment où il formule cette remarque, mais pour la totalité de son *lógos*[5], donc pour les *Histoires* dans leur

1. HÉRODOTE, par exemple II, 46, 47, 65.
2. *Ibid.*, II, 123.
3. *Ibid.*, III, 125.
4. *Ibid.*, II, 70.
5. *Ibid.*, VII, 152.

ensemble. De la même manière, il connaît deux récits sur la façon dont Cambyse a traversé le désert des Arabes pour attaquer l'Égypte : le premier, le plus persuasif *(pithanóteros)* qu'il rapporte et le second, le moins persuasif, qu'il rapporte également, car il faut *qu'il soit dit*, puisque aussi bien il est dit *(dei... epei ge dè légetai, rēthênai)*[1]. Le narrateur, en prêtant sa bouche, se fait le héraut de ces *lógoi* qui, ici ou là, anonymement ou non, se disent et se répètent : il est l'"écho sonore de son siècle".

Mais il prête tout aussi bien sa main et sa plume pour transcrire ces mêmes récits : "J'écris ce qui se dit *(tà dè légetai gráphō)*[2]." "Je me propose, tout au long de mon *lógos*, note-t-il à propos de l'Égypte[3], de mettre par *écrit*, comme je *l'ai entendu (akoêi gráphō)*, ce que disent les uns et les autres." Ou encore, "*j'écris* ce que disent les Grecs..." *(katà tà legómena hup' Hellénōn egô gráphō)*[4]. Cette fois, le narrateur se présente au public comme le simple scribe de ces récits dont le bruissement l'environne : il ne fait que les transcrire pour les répéter ensuite. Ils disent, on dit, ça dit, j'écris : nulle distance entre dire et écrire. Que je me fasse héraut ou scribe, et je suis, tour à tour, l'un et l'autre, il semble bien que du point de vue du faire-croire que je produis à l'intention du destinataire de mon *lógos*, il n'y ait pas de différence importante. Pris comme marques positives d'énonciation, *je dis* et *j'écris*, la bouche et la main du narrateur, se valent : dans les deux cas, mon *lógos* vaut comme fidélité à un dire premier qu'il authentifie et qui l'authentifie. À chaque fois il est question d'écrire un dit, jamais de transcrire un écrit.

Il y a cependant un cas où écrire paraît peser un peu (très peu) plus que dire et engager un peu (très peu) plus le narrateur que le simple dire, c'est quand il a une fonction testimoniale. Quand il s'agit en effet de nommer, de donner les noms, ou de ne pas les donner, à trois reprises, on rencontre *écrire* et non pas *dire*. Je connais les noms des Grecs qui prétendent avoir inventé la doctrine de la métemsomatose, mais je ne les écris pas. Au moment de la révolte de l'Ionie, "je ne saurais écrire avec exactitude lesquels des Ioniens se montrèrent lâches ou braves"[5] au cours d'un combat naval avec les Phéniciens. Ou, à propos du traître des Thermopyles, Éphialtès : "Éphialtès est celui qui servit de guide par le sentier autour de la

1. HÉRODOTE, III, 9.
2. *Ibid.*, IV, 195.
3. *Ibid.*, II, 123.
4. *Ibid.*, VI, 53.
5. *Ibid.*, VI, 14.

montagne et c'est lui que *j'inscris* comme le coupable *(toûton aítion gráphō)*[1]." Le narrateur dresse dans son *lógos* comme une stèle d'infamie qui répond aux inscriptions gravées en l'honneur des héros tombés avec Léonidas pour la défense du défilé. Plus largement, les interventions de l'historien dans son récit sont liées à son objectif fondamental d'"empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire". Il entend, chaque fois qu'il le peut, rapporter ou établir qui a obtenu dans un combat le prix de la valeur[2] et il élabore ainsi, pour les Grecs, un nouveau mémorable. Savoir nommer et nommer appelle donc plutôt *j'écris* que *je dis*, que, serait-on tenté de conclure, le simple *dire*, mais il n'y a nulle part affirmé explicitement que cet écrit, comme chez Thucydide, vaut comme *ktêma es aieí* : j'écris, c'est entendu, mais cette attestation, destinée à être dite, n'est pas présentée comme un acquis pour toujours.

Thucydide, lui, semble fermement et pleinement du côté de l'écrit : "Thucydide d'Athènes a mis par écrit la guerre *(sunégrapse)*." À rapprocher les deux ouvertures, on voit que l'exposition *(apódexis)* hérodotéenne est remplacée par l'écriture *(sungraphie)* thucydidéenne. Quant au *ktêma es aieí*, il ne se comprend pleinement que par référence à ce contexte de l'écriture[3]. Il entend en effet que son œuvre obéisse à d'autres règles que celles de la composition orale, il ne veut en aucun cas d'"une production d'apparat pour un auditoire du moment"[4] ; la parole passe, elle est nécessairement de circonstance, elle ne peut pas ne pas obéir à l'oreille du public. L'écriture au contraire évite ces pièges et dépasse ces limitations.

Mais, tout en refusant l'oralité, il ne peut y échapper totalement, puisque la destination normale d'une œuvre est d'être lue, donc dite devant un public : elle est destinée "à l'audition" *(es akróasin)*. Il risque donc d'y avoir une distorsion entre les règles de composition suivies et le mode de communication subi, et donc déception du public : "À l'audition, l'absence de merveilleux dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme[5]."

*Ktêma* et écriture, volonté d'échapper au monde de l'oralité, impossibilité de s'y soustraire totalement ; mais le cas de Thucydide est plus complexe encore. Pour lui, l'*ópsis* vaut mieux que l'*akoé* ;

1. HÉRODOTE, VII, 214.
2. *Ibid.*, par exemple, VII, 227 ; VIII, 11 ; IX, 71.
3. E. HAVELOCK, *op. cit.*, p. 54, n. 8 (268, n. 8, trad. ital.).
4. THUCYDIDE, XXII, 4.
5. *Ibid.*, cf. I, 97, l'emploi de *apódeixis*.

mais l'*ópsis* n'est pas le refus de l'oralité, au contraire, car, ou bien j'ai vu moi-même, ou bien j'interroge quelqu'un qui a vu et je critique son témoignage ; et dans les deux cas on peut employer le même mot, *ópsis*. L'*ópsis* baigne donc dans l'oralité[1] et c'est bien parce qu'il faut cette vérification orale que l'histoire est avant tout "vision", et que faire de l'histoire, en toute rigueur, c'est faire de l'histoire contemporaine ou immédiate. Si bien qu'au total Thucydide reproche aux logographes, et notamment à Hérodote, d'avoir à la fois abusé et mésusé de l'oralité : ils en ont abusé, car ils ont parlé *pour* l'oreille du public et ils en ont mésusé, car ils ont cru qu'ils pouvaient, sans problème, parler d'événements et de gens du passé ; il y a un bon et un mauvais usage de l'oralité et eux en ont fait doublement mauvais usage. Thucydide lui aussi est donc, sans doute d'une manière autre que celle d'Hérodote, entre l'écrit et l'oral.

Dans les *Histoires* entre le monde que l'on raconte et le monde où l'on raconte, la ligne de faille n'est pas celle de l'écriture : elle n'est pas ce qui d'entrée de jeu entre *eux et nous* fait la différence, peuples *avec* ou *sans* écriture. Au contraire, chez Léry, l'écriture occupe cette place et se donne comme vérité d'un discours qui, ne sachant pas ce qu'il dit, n'est que fable. Les Tupis en effet dans leurs chansons font mention "que les eaux s'étant tellement débordées qu'elles couvrirent toute la terre, tous les hommes du monde, excepté leurs grands-pères qui se sauvèrent sur les plus hauts arbres de leur pays, furent noyés". Intervention du narrateur : c'est ce qu'ils ont de plus approchant de l'Écriture sainte ; "de fait, étant vraisemblable que de père en fils ils aient entendu quelque chose du déluge universel,... suivant la coutume des hommes qui ont toujours corrompu et tourné la vérité en mensonge ; joint... qu'étant privés de toutes sortes d'écritures, il leur est malaisé de retenir les choses en leur pureté, ils ont ajouté cette fable, comme les poètes, que leurs grands-pères se sauvèrent sur les arbres"[2]. Sans doute quand les Égyptiens parlent du passé lointain et des généalogies divines en se fondant sur leurs livres, Hérodote est-il disposé à leur donner raison contre les Grecs : ainsi à propos d'Héraclès le récit fait par les Grecs est qualifié de *mûthos*[3]. Mais quand il intervient en son nom propre, quand il tient la position de discours qui est celle de celui qui sait ce qu'il en est, au fond, des autres discours, jamais il ne

1. THUCYDIDE, XXII, 2.
2. J. de LÉRY, *Voyage...*, p. 198, Éd. M. Contat.
3. HÉRODOTE, II, 45.

le fait au nom de l'écriture. Les Scythes, par exemple, racontent qu'au nord de leur pays on ne peut ni voir quoi que ce soit, ni même circuler à cause des plumes qui sont répandues sur terre et dans l'air. Ils ne savent bien entendu pas ce qu'ils disent et ils font de la métaphore sans le savoir, car ce qu'ils appellent plumes est en fait de la neige[1].

Léry, quant à lui, donnera très clairement une "leçon d'écriture". "Par quoi je dis que, qui voudrait ici amplifier cette matière, il se présente ici un beau sujet tant pour louer et exalter l'art d'écriture que pour montrer combien les nations qui habitent ces trois parties du monde, Europe, Asie et Afrique ont de quoi louer Dieu par-dessus les sauvages de cette quatrième partie dite Amérique : car au lieu qu'eux ne se peuvent rien communiquer sinon verbalement, nous au contraire avons cet avantage que sans bouger d'un lieu, par le moyen de l'écriture et des lettres que nous nous envoyons, nous pouvons déclarer nos secrets à ceux qu'il nous plaît, fussent-ils éloignés jusqu'au bout du monde. Aussi, outre les sciences que nous apprenons par les livres, desquels les sauvages sont semblablement du tout destitués, encore cette invention d'écrire que nous avons, dont ils sont aussi entièrement privés, doit être mise au rang des dons singuliers que les hommes de par-deçà ont reçu de Dieu[2]." Les paroles, abolies sitôt produites, ne vont pas loin, l'écriture au contraire garde intact et transporte au bout du monde. Que l'écriture soit valorisée comme "don singulier" ou dépréciée comme "perfidie"[3], la leçon d'écriture en tout cas, va, pour l'ethnologie, jouer un peu le rôle de scène primitive. Hérodote, lui, échappe à cette configuration et, de ce point de vue, il n'est donc pas le père de l'ethnologie. Au terme du parcours, l'écriture de Léry "invente" le sauvage, alors que le récit d'Hérodote "invente" le barbare ; et le barbare n'est pas le sauvage, puisque le barbare, contrairement au sauvage, sait écrire. Le Perse sait écrire et a fait de l'écriture, jusque dans la mutilation des corps, une écriture du pouvoir ; or il est le barbare par excellence. L'Égyptien sait écrire, et pourtant il est un barbare[4]. Si donc

1. HÉRODOTE, II, 7 et 31. DUMÉZIL, *Romans de Scythie et d'alentour*, pp. 339-351, montre en invoquant notamment une tradition abkhaz, que les plumes doivent avoir une "dignité mythique" et qu'elles font partie du récit des origines du peuple scythe.

2. LÉRY, *op. cit.*, p. 188. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, pp. 222-226, analyse ce texte.

3. Cl. LÉVI-STRAUSS, *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, "Leçon d'écriture".

4. HÉRODOTE, par exemple, II, 50 : "Presque tous les personnages divins sont venus en Grèce de l'Égypte. Qu'ils viennent de chez les *Barbares*, mes enquêtes me le font constater : et je pense que c'est surtout de l'*Égypte*."

sauvagerie et écriture s'opposent, barbarie et écriture vont très bien de pair.

L'écriture enfin est pour l'ethnologie l'aune de vérité de la parole sauvage, mais en même temps il y a quelque chose de cette parole qui toujours lui échappe : M. de Certeau le montre fort bien à propos de la parole tupi qui, "dans l'écrin du récit, fait figure de bijou absent"[1]. Or cette parole, insaisissable, dans la mesure même où elle est un objet perdu, est ce qui indéfiniment fait écrire, ce qui produit le texte ethnologique. Il n'en va pas ainsi pour Hérodote, pour qui la parole de l'autre n'est pas à la fois *objet* du discours et vocation profonde de ce même discours : ce n'est pas cela qui le fait écrire.

L'écriture amasse, conserve et l'ethnologue est le premier ou, au contraire, le dernier à voir telle cérémonie ou à entendre tel chant (en ce domaine, les premiers ne sont-ils pas aussi les derniers ?). Mais avant de conserver, l'écriture commence par tuer, comme le raconte avec minutie Victor Segalen : l'Écriture détruit l'oralité des Tahitiens, qui ne peuvent devenir autre chose que des Immémoriaux et celui qui, par extraordinaire, se souvient encore des dits d'autrefois n'est plus désormais qu'un païen, c'est-à-dire un ignorant : il ignore en effet la doctrine chrétienne. Dès lors peut commencer la conservation, ou plutôt l'embaumement, car, comme l'expérimente le jeune Auté, ce que l'écriture recueille, ce sont des paroles mortes[2]. Là encore, ce n'est pas ainsi que fonctionnent les *Histoires*.

Les *Histoires* ne contiennent pas de leçon d'écriture et Hérodote est homme entre l'oral et l'écrit. Mais lui aussi entend "conserver" et les *Histoires* sont mises par écrit. Tout se passe comme si, dans son *Prologue*, il "croyait" rivaliser avec l'épopée, alors qu'en réalité il fait autre chose ; mais il n'a pas les mots pour le dire ; il se veut rhapsode, mais il est un rhapsode en prose. Fondamentalement, son projet est autre et, en écrivant ses *Histoires*, il produit un nouveau mémorable[3], très différent de la mémoire épique.

1. M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 221.
2. V. SEGALEN, *Les Immémoriaux*, Paris, 1956.
3. Sur ce nouveau mémorable, qui à la fois ressemble à et est profondément différent de l'épopée, on trouve des éléments dans le livre de DREWS, *op. cit.*

## LE JEU DE L'ÉNONCIATION

Après avoir passé en revue les quatre marques d'énonciation, *j'ai vu, j'ai entendu, je dis, j'écris*, envisagées du point de vue de leur impact sur le destinataire (qui, dans le procès du récit, n'interviennent pas au même niveau), vient la question des autres narrateurs, à côté du narrateur principal, et corrélativement, s'il y a lieu, celle des autres destinataires, à côté du destinataire premier. Autrement dit : qui, à quel moment, parle à qui ? Et quels effets en résultent sur le récit ?

On a un narrateur premier, omniprésent et seul sujet de l'énonciation. Il intervient à la première personne du singulier (je sais, j'ai vu, il me semble...), mais use tout aussi bien de la première personne du pluriel : "nous avons mesuré nous-même", "nous l'avons vu nous-même", "autant que nous sachions", ou "à notre connaissance" ; ces dernières expressions scandent des propositions comme : au-dessus du pays des Neures, vers le nord, s'étend, "autant que nous sachions", un désert vide d'hommes ; ou, Polycrate est le premier des Grecs, "à notre connaissance", qui songea à l'empire des mers[1]. Une fois même, à l'orée de son œuvre, il signe à la troisième personne et de son nom propre (Hérodote raconte...), mais, sitôt le cinquième paragraphe, c'est le *je* qui entre en scène pour clore le *Prologue*.

Si l'on excepte les discours au style direct, la deuxième personne (tu/vous) n'est pas attestée et le destinataire reste donc dans l'ombre. Au contraire, dans *La Description du monde*, Marco Polo, qui utilise pour son propre compte les premières personnes du singulier et du pluriel (je/nous), mais aussi la troisième personne du singulier (Marco Polo/il), loge le destinataire dans son récit, en faisant un abondant usage de la deuxième personne ("sachez...", "et vous dis que...", "nous voulons *vous* faire savoir..."). Le destinataire n'est toutefois pas absent de la scène des *Histoires*, mais il figure à la troisième personne du pluriel (les Grecs) et à la première personne du pluriel (nous). Nous, c'est le monde *où* l'on raconte, face au monde *que* l'on

1. Cas où "nous" = "je" : HÉRODOTE, II, 127, 131 ; III, 122 ; IV, 16, 20, 46... On peut parfois hésiter sur l'extension exacte du "nous" : est-il simplement coextensif au "je", ou le déborde-t-il pour désigner le groupe de ceux qui savent, dont "je" fais partie ? Cf. *infra*, p. 369-372.

raconte, c'est *nous* par rapport à *eux* ; par exemple : "Ce que *nous* appelons cinnamome, est un mot appris des Phéniciens ; le nom que *nous* donnons aux Arimaspes est scythe ; j'ignore l'existence des îles Cassitérides, mais je constate que l'étain et l'ambre *nous* viennent d'un bout du monde ; ce sont les extrémités du monde qui contiennent les choses que *nous* estimons les plus belles ; en Libye, les Auses accomplissent une cérémonie instituée par leurs pères en l'honneur de la divinité indigène que *nous* appelons Athéna"[1]. Ainsi le *nous* est si malléable qu'il peut se resserrer jusqu'au *je* ou, au contraire, se dilater jusqu'à englober tous les Grecs. Entre cet extrême repli et cette expansion maximale peuvent se constituer, en fonction même de l'écoute des auditeurs, plusieurs sous-ensembles : en effet, j'ai toujours la faculté de me comprendre dans un *nous*. Sous la forme de la troisième personne, le destinataire se laisse appréhender à travers les comparaisons ou les parallèles : la Tauride, par exemple, est évoquée en des termes destinés tout d'abord aux Athéniens, ou aux Grecs d'Apulie[2]. Le destinataire peut aussi être explicitement les Grecs. Quand Hérodote rapporte en effet le débat perse sur le meilleur régime à instaurer après l'assassinat de l'usurpateur Smerdis, il précise que ces propos, "incroyables pour certains Grecs", furent pourtant tenus[3].

La troisième personne enfin, c'est tout le reste, tous ceux qui parlent et dont je parle, tous ceux que je fais parler, mais aussi tous ces récits qui se parlent *(légetai)*, apparemment sans la bouche d'aucun narrateur ni l'oreille d'aucun narrataire[4]. On a là une multitude de narrateurs secondaires, convoqués un moment et qui, sitôt leur dire achevé, disparaissent. Ils sont en position de sujets de l'énoncé, mais jamais de l'énonciation (même au style direct). Soit l'origine des Scythes : premier narrateur à intervenir, les Scythes (les Scythes disent que...) ; les Grecs du Pont viennent après et disent, à leur tour, que... ; puis ce sont "des Grecs et des Barbares" qui disent que... En dernier lieu, c'est Aristéas, le poète, qui dit que...[5]. Donc quatre

1. Hérodote, III, 111, 427 ; III, 115 ; III, 116 ; IV, 179.
2. *Ibid.*, IV, 99.
3. *Ibid.*, III, 80 ; VI, 43.
4. À propos des Romains, Condorcet notait : "Un *on dit, on rapporte*, placé au commencement de la phrase, leur paraît suffire pour se mettre à l'abri du ridicule d'une crédulité puérile. C'est surtout au malheur d'ignorer encore l'art de l'imprimerie qu'on doit attribuer cette indifférence, qui a corrompu chez eux l'art de l'histoire, et qui s'est opposée à leur progrès dans la connaissance de la nature", *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1970, p. 88.
5. Cf. *supra*, p. 38 sq.

narrations qui se superposent, produites par quatre narrateurs (collectifs et individuels), vis-à-vis desquelles le narrateur principal occupe, au moment où elles ont été émises, la position de narrataire. Peut-être même de narrataire second, si l'on admet que ces versions n'ont pas été produites tout exprès pour lui, mais qu'elles avaient un narrataire premier ? Les Grecs du Pont, par exemple, quand ils essaient de comprendre qui est Salmoxis, vont chercher Pythagore et opèrent selon une dialectique du proche et du lointain[1] ; on peut donc penser qu'un tel schéma est d'abord destiné aux Grecs du Pont eux-mêmes.

L'important, en tout cas, c'est que seul le narrateur principal est mobile : il peut occuper toutes les positions de discours. De narrateur, il peut se faire narrataire, puis, à nouveau, quand il le veut, narrateur. Les différentes narrations sont comme des strates ayant chacune sa propre coulée (un peu comme le schéma braudélien de la longue durée) et chacune de ces strates est mise en relation (le cas échéant) avec les autres par le narrateur principal qui intervient en disposant des marques d'énonciation. En les reliant, du même coup, il en interrompt certaines, en prolonge d'autres, bref il les classe du point de vue de leur faire-croire. Bien entendu, l'ordre même de présentation des versions successives n'est pas indifférent et s'indique déjà là une marque d'énonciation implicite et même une modalisation implicite (dans la mesure où elle est "antérieure" à son expression lexicale)[2].

Les Scythes racontent leurs origines. Soudain le narrateur principal intervient et glisse à propos de la naissance du premier Scythe qui a eu pour père Zeus et une fille du fleuve Borysthène, "ce qu'ils disent n'est pas pour moi croyable" *(emoì ou pistà légontes)* ; puis l'histoire se poursuit. Vient ensuite le dit des Grecs du Pont qui n'est déchiré par aucune intervention du narrateur premier. Après, ce que disent les Grecs et les Barbares, tout aussitôt qualifié de version "à laquelle j'incline le plus volontiers". Enfin les propos tenus par Aristéas. Ainsi, par le jeu de ces interventions, la troisième version est présentée comme la plus croyable, la première est directement rejetée, tandis que la seconde et la quatrième, elles, sont indirectement récusées.

1. Cf. *supra*, p. 102 sq.

2. On entend par modalités ce qui affecte la relation du locuteur à son énoncé. Elles embrassent les caractéristiques qui fixent aux propositions une valeur de vérité ou d'existence (modalités *aléthiques*), une valeur de connaissance ou de savoir (modalités *épistémiques*), ou enfin une valeur concernant le devoir-faire (modalités *déontiques*).

Comme marques d'énonciation *j'ai vu* et *j'ai entendu* affectent la relation du locuteur à son énoncé mais aussi l'écoute du destinataire ; elles ont donc déjà une valeur modale, de type aléthique ou épistémique. *Je dis* et *j'écris* jouent un peu différemment. En effet, ce que je dis, c'est ce qui se dit et ce que j'écris, c'est ce qui se dit ; mon *lógos* n'est que la reproduction d'un dire originel qu'il authentifie et qui l'authentifie : ces dires, je vous assure qu'ils ont été dits et donc vous (destinataire), vous pouvez me croire ; d'autre part, je ne fais que dire ce qui est dit et donc, puisque je ne cherche pas à vous en faire accroire, vous pouvez me croire. Cette fidélité à un dire premier est présentée comme un devoir : si j'écris ou je dis ce qui se dit, c'est parce que "je le dois" : "Pour moi, je dois *(ophéilō)* dire ce qui se dit... que ce que je dis là, le soit pour toute mon histoire[1]."

Or cette obligation a un corollaire : *je dis, j'écris*, mais libre à chacun de croire ou de ne pas croire ce qui est dit. Et d'abord libre à moi de croire ou de ne pas croire, ou de croire telle version de préférence à telle autre, dans la mesure où, "à mon avis" *(dokeî moi)*[2], elle est plus "croyable" *(pithanós)* : "Je dois dire ce qui se dit, mais *je ne dois pas* y croire totalement..." Je ne suis donc ni crédule ni menteur, vous pouvez en conséquence me croire. Libre à moi, mais la liberté vaut aussi bien pour le destinataire : "Libre à qui trouve de telles choses croyables d'accepter ces récits des Égyptiens, quant à moi, ce que je me propose tout le long de mon récit est de mettre par écrit, comme je l'ai entendu, ce que disent les uns et les autres *(akoêi gráphô)*[3]." Vous pouvez donc croire, ou ne pas croire, croire ce que je crois ou croire autre chose. Comme je ne cherche pas à vous

1. HÉRODOTE, VII, 152 ; cf. aussi III, 9.

2. Il faut bien évidemment tenir compte des modalisations relativisant le "je" (il me semble... je crois que...) qui raffinent encore les rapports entre le locuteur et son énoncé, à l'intérieur même des grandes marques d'énonciation que j'ai retenues. Je puis aussi suspendre ou feindre (?) de suspendre ma créance. Cf., *supra*, l'existence de Salmoxis, p. 125 ; les Gètes *croient* qu'il est un être divin, les Grecs du Pont *disent* qu'il a été esclave de Pythagore et racontent l'histoire de la demeure souterraine. Pour moi, ni je ne crois pas *(apistéō)* à la demeure souterraine, ni je n'y crois trop *(pisteúō tí lîēn)*, mais il semble *(dokéō)* que Salmoxis est antérieur de bien des années à Pythagore. Qu'il ait été un homme, ou que ce soit un être divin du pays des Gètes, laissons cela *(chairétō)*.

3. HÉRODOTE, II, 123 ; V, 45 (à propos du différend entre les Sybarites et les Crotoniates) : "Tels sont les témoignages que produisent les uns et les autres ; libre à chacun de se ranger à l'opinion de ceux qui les convainquent..." ; III, 122 (à propos de la mort de Polycrate) : "Telles sont les deux explications qu'on donne de la mort de Polycrate, libre à chacun de croire celle qu'il veut" ; II, 146 (à propos d'Héraclès) : "Entre ces deux groupes d'allégations (celles des Grecs et des Égyptiens), libre à chacun d'adopter ce qu'il trouvera plus convaincant, pour moi..."

en faire accroire, que je ne vous oblige pas non plus à croire, vous pouvez donc au total d'autant plus me croire.

Cet empilement de narrations et le jeu de l'énonciation sont fondamentaux pour la capacité du récit à faire croire. Le narrateur premier, omniprésent, montre ainsi qu'il *sait* (parfois il en sait plus long qu'il n'en dit — la mort de Cyrus, par exemple, fait l'objet de nombreux *lógoi* qu'il connaît, mais il ne rapporte que le plus croyable, selon lui)[1] ; il montre aussi qu'il fait son devoir (je dois dire), tout en n'étant ni crédule ni menteur, en un mot, il fait la preuve qu'il est crédible.

Le faire-croire du récit pose enfin la question du vouloir-croire, ou encore la question de l'oreille du public. Il est bien difficile, dans le cas des *Histoires*, d'apprécier cette oreille du public et je me contenterai ici d'une déclaration générale et d'un seul exemple. Le faire-croire du narrateur s'ente en effet sur le vouloir-croire du public, c'est-à-dire tout aussi bien sur son refus de croire. À deux reprises Hérodote revient, à propos du débat perse, sur "ceux des Grecs qui refusent de croire" qu'un tel débat ait pu avoir lieu en Perse. Pourquoi ces interventions et quelle est leur portée ? Tout d'abord, quand je parle de cette question, je sais ce que je dis. Deuxièmement, je sais très bien que des Grecs n'y croient pas. Si je persiste néanmoins, c'est que j'ai de "solides raisons" et donc vous devez d'autant plus me croire. Le refus de croire est donc récupéré et sert en fin de compte à renforcer le faire-croire du récit.

Kubilai Kan demande à Marco Polo si, de retour à Venise, il racontera à ses compatriotes les mêmes histoires que celles qu'il lui raconte ici à lui. Ce dernier répond : "Moi je parle, je parle, mais celui qui m'écoute ne retient que les paroles qu'il attend. Une chose est la description du monde à laquelle tu prêtes une attention bienveillante, une autre celle qui fera le tour des attroupements de débardeurs et de gondoliers sur les *fondamenta* devant chez moi le jour de mon retour, une autre encore, celle que je pourrais dicter dans mon vieil âge... Ce qui commande au récit, ce n'est pas la *voix*, c'est l'*oreille*[2]."

1. HÉRODOTE, I, 213.
2. I. CALVINO, *Le Città invisibili*, Torino, 1972, p. 143.

## MÛTHOS *ET PLAISIR OU* PHILOMUTHÍA

Jamais le récit n'est surgissement originel, il est toujours pris dans un autre récit et le parcours du récit de voyage est aussi parcours d'autres récits : le sillage des découvreurs du Pacifique, avant de se muer en écriture, commence par recouper l'écriture de récits antérieurs. Et Christophe Colomb s'est embarqué avec le livre de Marco Polo.

Ce récit antérieur est une pièce, entre les mains du narrateur, dans le jeu de la persuasion. En effet, une façon de faire croire à son propre récit, c'est de désigner ce qui, dans le récit de l'autre, est "incroyable", "mensonger", ou "mythique". Hérodote n'a garde de l'oublier et il ponctue fréquemment tel ou tel *lógos* de *emoi ou pistá*, "pour moi je n'y crois pas". Je ne crois pas les Chaldéens quand ils disent que le dieu vient dans le temple et se couche dans le lit qui s'y trouve avec la femme choisie entre toutes. Je ne crois pas les Égyptiens, quand ils disent que le phénix transporte le cadavre de son père. Je ne crois pas les Phéniciens quand ils disent qu'ils ont eu le soleil à leur droite, en accomplissant le périple de la Libye[1]... En opposition, se constitue la catégorie du croyable *(pithanós)*, avec ses gradations que sont le comparatif (le plus croyable de deux récits) et le superlatif (le récit le plus croyable)[2]. Si Hérodote fait usage de "croyable", Thucydide, lui, usera de la catégorie du vraisemblable *(eikós)*.

Quand les Grecs parlent de la venue d'Héraclès en Égypte, ils parlent "de manière inconsidérée" *(anepisképtōs)* et racontent un *mûthos*[3]. Non, les Égyptiens n'ont pas cherché à le sacrifier, eux qui ne peuvent sacrifier que quelques animaux, et encore selon un rituel très strict. Le *lógos* grec est en contradiction avec les *nómoi*

1. HÉRODOTE, I, 182 ; II, 73 ; IV, 42. À quoi on peut ajouter II, 121 ; V, 86 ; VII, 294 ; VIII, 119. Une autre expression employée par Hérodote est celle de *mátaios lógos*, "propos vains" (II, 2 ; II, 118 ; III, 56). L'exemple de II, 118 est particulièrement intéressant, car il porte sur la guerre de Troie : "Je demandai aux prêtres si les Grecs disent, ou non, des sottises *(mátaion lógon)*, quand ils parlent de la guerre de Troie ; ils me répondirent ce qui suit..." Sur ce point fondamental, Hérodote croit donc utile, intéressant en tout cas, d'interroger la science des prêtres égyptiens.
2. *Ibid.*, I, 214 ; II, 123 ; III, 3, 9 ; IV, 95.
3. *Ibid.*, II, 45.

égyptiens. De manière plus précise encore, les propos d'Hécatée sur l'Océan sont qualifiés de *mûthos* : "Comme il a rejeté son *mûthos* dans l'invisible, il n'y a pas de preuve *(es aphanès tòn mûthon aneneíkas ouk échei élegchon).* Je ne connais pas en effet, quant à moi, l'existence d'un fleuve Océan. Homère, je pense, ou quelqu'un des poètes précédents, a inventé ce nom et l'a introduit dans la poésie[1]." Le *mûthos,* situé au-delà du visible, échappe donc à la preuve et l'évoquer, c'est convoquer la figure du poète. D'ailleurs, chaque fois qu'Hécatée est nommément cité par Hérodote, il est qualifié de *logopoiós* : Hécatée, le "faiseur de logos", tout comme Ésope, le fabuliste. Ésope en effet, évoqué une fois incidemment, est nommé, "Ésope, le *logopoiós*"[2]. Le retour de la même expression ne saurait être indifférent. Découper dans un logos autre du *mûthos,* c'est donc une façon de le mettre à distance de mon propre récit : le *mûthos,* c'est ce que, dans le récit de l'autre, je désigne comme autre du récit *(es aphanés).*

Le voyageur enfin écrit pour dénoncer les récits "mensongers" d'autres voyageurs. Ainsi Léry se décide à rédiger son *Voyage,* notamment après avoir lu la *Cosmographie* de Thévet qui est, dit-il, toute "farcie de mensonges". Ce cordelier qui va "chercher des fariboles au royaume de la lune", est de surcroît un "menteur à gages" : "Il me fâche tant plus que non seulement celui dont je parle étant enflé du titre de Cosmographe du Roi, en tire argent et gages si mal employés, mais, qui pis est, qu'il faille que par ce moyen des niaiseries, indignes d'être couchées en une simple missive, soient couvertes et autorisées du nom royal." Cosmographe, cela veut dire en fait qu'il a menti "cosmographiquement, c'est-à-dire à tout le monde". "Si est-ce qu'à l'ouïr discourir au long et au large, vous disiez qu'il a non seulement vu, ouï et remarqué en sa propre personne toutes les coutumes et manières de faire de cette multitude de divers peuples sauvages habitant en cette quarte partie du monde, mais qu'aussi il a arpenté toutes les contrées de l'Inde occidentale...", alors qu'en fait,

1. HÉRODOTE, II, 23. Sur l'Océan, cf. aussi IV, 8 et IV, 36. Après tout, parler de *mûthos* à propos d'Hécatée pourrait sembler normal puisque lui-même commence ses Histoires-Généalogies par "Hécatée de Milet *mutheîtai,* raconte..." Pour lui, on peut très bien associer *mûthos,* enquête sur les *lógoi* des Grecs, et écriture ; alors que pour Hérodote, *mûthos* est tout de suite associé avec *aphanés,* invisible et absence de preuve.

2. *Ibid.,* II, 134, 143 ; V, 36, 125. Voir K. VON FRITZ, "Die Sogenannten *logographen, logopoioi* und *logioi, Die Griechische Geschichtsschreibung,* Berlin, 1967, t. II, pp. 337-347 ; J. SVENBRO, *La Parole et le marbre,* Lund, 1976, pp. 208-211, relève qu'Hérodote est le premier témoin d'un usage critique du *poieîn* poétique.

il n'est resté que quelques jours et, encore, sans bouger, dans l'îlot de Villegagnon[1]. Le mensonge ou le *mûthos* ont donc une double fonction. Ils sont producteurs de récits et permettent aux récits de proliférer : j'écris pour dénoncer le récit de l'autre ; ils font donc écrire. Ils font croire, puisque désigner le récit de l'autre comme fiction, c'est du même coup, de la part du narrateur, valider son propre récit comme sérieux : il veut nous faire croire qu'il a vu, mais je sais moi qu'il n'en est rien, car moi, j'ai réellement vu ; c'est donc moi que vous devez croire.

Si Hérodote appelle avec insistance Hécatée *logopoiós*, lui-même, très vite, subit le même traitement : il apparaîtra comme "diseur de *lógoi*", "menteur", "diseur de *mûthos*", ou "mythologue". Ce qui se passe, c'est précisément un effondrement du faire-croire : son récit ne fait plus croire. Le premier à opérer cette coupure, à marquer cette distance en rejetant son récit du côté du *mûthos*, c'est son continuateur, celui qui reprend l'histoire là où il l'avait laissée, Thucydide. Surgit ici toute prête l'image du meurtre du père : l'*Archéologie* serait aussi cela, un meurtre !

Au début du ~ IV^e^ siècle, Ctésias de Cnide répète cette mise à distance, mais sur un mode différent. Ctésias, médecin à la cour de Perse du roi Artaxerxès, écrivit des *Persiká* dans lesquelles il commença par "prendre le contre-pied d'Hérodote à peu près sur tout", en le convainquant d'être un menteur sur de nombreux points et en le traitant de *logopoiós*". Donc ruine du faire-croire d'Hérodote, qui est dénoncé comme simple faire-accroire, puis valorisation du propre faire-croire de Ctésias : lui a réellement vu (autopsie), ou, à défaut, entendu ce qu'il a mis par écrit *(sunggrápsai)*[2]. Il est inutile de préciser que suivent ce qu'il est convenu d'appeler les pires mensonges.

Mais c'en était fait, Hérodote, pour longtemps, allait apparaître comme le menteur, figure appartenant désormais au bien connu et appellation quasiment inévitable[3]. Flavius Josèphe, à la fin du

1. Ces citations de Léry sont toutes empruntées à la préface de l'ouvrage.
2. *F. Gr. Hist.*, 688 T 8 (JACOBY).
3. Sur Hérodote dans l'historiographie, outre A. HAUVETTE, *Hérodote historien des guerres médiques*, Paris, 1894, qui consacre la première partie de son livre à cette question, et W. SCHMID, *Geschichte der Griech. Literatur*, II, 1934, p. 665 sq., on peut consulter, K.A. RIEMANN, *Das Herodoteische Geschichtswerk in der Antike*, Diss., Munich, 1965, et plus rapide, J. EVANS, "Father of history or father of lies ; the reputation of Herodot", *Classical Quarterly*, 64, 1968, pp. 11-17. Enfin A. MOMIGLIANO, "The place of Herodot in the history of historiography", *Studies in historiography*, Londres, 1966. *Idem*, "Erodoto e la storiografia moderna : alcuni problemi presentati ad un convegno di umanisti", *Aevum*, 31, 1957, pp. 74-84.

Ier siècle apr. J.-C., fait le point de la situation et, évoquant cette chaîne de critiques successives qu'est l'historiographie grecque, il rappelle que l'unanimité on ne la trouve que dans les attaques contre Hérodote[1]. Des livres entiers furent écrits contre lui : Manethon rédigea un *Contre Hérodote*, pour dénoncer ses mensonges sur l'Égypte. Les rhéteurs, plus tard, se mirent de la partie : *Sur les Vols d'Hérodote*, par Valérius Pollio, *Sur les Mensonges d'Hérodote*, par Aelius Harpocration, Libanius donna un *Contre Hérodote*. Sans oublier le plus fameux, et le seul que nous ayons, le traité de Plutarque, *Sur la Malignité d'Hérodote*. À peu près au moment où Josèphe faisait ce bilan de l'historiographie grecque, Plutarque écrivait son pamphlet qui se présente comme une défense des Ancêtres, de ses propres ancêtres d'abord, les Béotiens, particulièrement maltraités, mais aussi de toutes les cités dont Hérodote a médit. Son postulat est simple : Hérodote est un menteur, c'est indubitable, mais en plus il est un menteur méchant ; en effet il n'a pas de plus grand plaisir que de dire du mal des gens, presque sans en avoir l'air. C'est très exactement ce qu'il entend par malignité *(kakoêtheia)*. Sa démonstration est tout aussi simple pour confondre le menteur, il convoque pour la lui opposer la tradition des guerres médiques dans ce qu'elle a de plus "patriotard", en vertu de l'intime conviction que "tout est beau dans l'histoire de la lutte victorieuse des Grecs contre les Perses et que les ancêtres n'ont laissé que de grands exemples. (Ce qui tend à faire tache dans le tableau lumineux de cette brillante époque est contestable, et doit être effacé)".

Mais la défense de la Tradition devrait dépasser les seules guerres médiques, car rien n'échappe à sa malignité. Dès son *Prologue*, par exemple, il s'en prend à Io, dont "tous les Grecs croient qu'elle a reçu les honneurs divins chez les Barbares" ; mais pour lui, elle s'est fait engrosser par le capitaine d'un navire phénicien. Naturellement, il fait semblant de mettre ce récit mensonger dans la bouche des Phéniciens eux-mêmes. La guerre de Troie elle aussi, "l'exploit le plus grand et le plus beau de la Grèce", n'apparaît plus que comme une "sottise", entreprise "pour une femme qui n'en valait pas la peine", s'il est vrai que "ces femmes ne seraient pas enlevées, si elles-

1. Flavius Josèphe, *Contre Apion*, I, 3 : sur les contradictions des historiens grecs, "il serait superflu d'apprendre aux lecteurs, qui le savent mieux que moi, combien Hellanicos diffère d'Acousilaos sur les généalogies, quelles corrections Acousilaos apporte à Hésiode, comment sur presque tous les points les erreurs d'Hellanicos sont relevées par Éphore, celles d'Éphore par Timée, celles de Timée par ses successeurs, celles d'Hérodote par tout le monde".

mêmes ne le voulaient pas"[1]. Plutarque omet de préciser que ce sont les "savants perses" qui font cette remarque sur le rapt, et non Hérodote lui-même, mais il ajouterait, plus que probablement, qu'il fait semblant de se décharger sur eux de cette calomnie ; plus grave encore, il "acquitte" Busiris, le pharaon égyptien, de la pratique des sacrifices humains, et du meurtre des étrangers, mais en revanche il en charge Ménélas, lors du séjour qu'il fit en Égypte[2]. Tout ce qu'il dit enfin de l'influence de la religion égyptienne sur la religion grecque est proprement scandaleux : "Il se sert de hâbleries et d'histoires mensongères pour renverser les croyances les plus vénérables et les plus sacrées de la religion grecque[3]." Il y a des propos qu'un prêtre de Delphes, même philosophe, ne saurait admettre ! D'autant moins qu'il ne respecte personne, même pas la Pythie : il se conduit en fait avec les gens comme Ésope avec les animaux de ses fables, il leur fait dire ses propres inventions *(plásmata)* ; Plutarque note, en effet, à un moment, qu'il ne se contente plus de faire parler des Scythes, des Perses ou des Égyptiens en leur prêtant ses propres paroles comme Ésope fait parler un corbeau ou des singes, mais qu'il n'hésite pas à faire de même avec la Pythie[4].

Il faudrait au total "beaucoup de livres pour passer en revue tous ses mensonges et toutes ses inventions"[5]. Quand Plutarque le traite de *philobárbaros,* il faut comprendre, non pas qui a des faiblesses pour les Barbares, mais traître à la Grèce ; d'ailleurs est-il vraiment grec : en effet "si certains le considèrent comme de Thourioi, lui-même est réellement attaché aux gens d'Halicarnasse, ces Doriens qui attaquèrent les Grecs, en se faisant suivre de leur harem"[6] ?

Ce traité de Plutarque marqua certainement un moment important dans la construction et la diffusion de cette figure du menteur, figure qui, par-delà le Moyen Âge, atteignit la Renaissance et les temps modernes. En effet, quand, à partir de la Renaissance, on s'emploiera à défendre Hérodote, cela voudra dire d'abord détruire les accusations de Plutarque. Démarche qui s'explique en partie par le fait que Plutarque est, entre 1450 et 1700, un des auteurs grecs les plus édités : on compte, par exemple, soixante-deux éditions des *Vies*

1. PLUTARQUE, *Sur la Malignité d'Hérodote,* 856 E.
2. *Ibid.,* 857 A - B. En fait (II, 45) Hérodote ne parle pas de Busiris.
3. *Ibid.,* 857 E.
4. *Ibid.,* 871 D. (Il s'agit de la question du prix de la valeur à Salamine attribué aux Éginètes, ou aux Athéniens.)
5. *Ibid.,* 854 F.
6. *Ibid.,* 868.

*parallèles,* pour quarante-quatre éditions des *Histoires*[1]. Toutefois, pour J.L. Vivès, au début du XVI[e] siècle, Hérodote reste sans conteste le "père des mensonges" : "Herodotus quam verius *mendaciorum patrem* dixeris quam quomodo illum vocant nonnulli, *parentem historiae*[2]."

Dans cette galerie des portraits du menteur, voici un dernier tableau, dû à l'abbé J.-B. Bonnaud, qui publia en 1786 un *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir* ; l'ouvrage se présente en fait comme une "Lettre en réponse à la critique manuscrite d'un jeune philosophe, sur l'ouvrage intitulé : *Histoire véritable des temps fabuleux,* par M. Guérin du Rocher, prêtre[3]. L'abbé Bonnaud entend donc défendre et justifier, en s'en tenant à Hérodote, la "plus heureuse découverte" de son maître Guérin du Rocher : l'histoire d'Égypte d'Hérodote est tout bonnement une "altération grossière" de l'histoire du peuple hébreu.

Avec son *Histoire véritable des temps fabuleux,* le jésuite Guérin entendait lutter contre l'incrédulité du siècle. Contre ceux qui affectent de "confondre" l'histoire sainte avec les "antiquités fabuleuses", il s'efforce de faire témoigner les fables elles-mêmes en faveur de l'Écriture, en démontrant qu'elles ne sont qu'un "travestissement" de cette même Écriture. C'est en fait un vieux procès, qui a commencé avec les Pères de l'Église, sur le thème du "travestissement", de "l'altération", du "plagiat" par les Grecs de l'histoire sainte, que reprennent, après d'autres, les deux prêtres si anxieux de "dévoiler" la vérité des temps fabuleux[4]. L'histoire égyptienne étant réputée la plus ancienne (dans l'histoire profane), il est normal de commencer par

1. Le traité *Sur la Malignité* ne fait pas partie des *Vies,* mais il n'empêche que Plutarque est un des auteurs les plus connus. Flavius Josèphe est l'auteur grec le plus édité au cours de la même période (soixante-treize éditions pour les *Antiquités,* soixante-huit pour *La Guerre des Juifs*). Mais on compte deux cent quatre-vingt-deux éditions de Salluste, le premier des auteurs latins ; cf. P. BURKE, *History and Theory,* "Popularity of ancient historians", 5, 1966, p. 136.

2. J.L. VIVES, *De disciplinis libri XII,* Lugduni Batavorum, 1636, p. 155 (de causis corruptarum artium liber II), p. 627 (de tradendis disciplinis liber V), Vivès revient sur cette paternité qu'il explique, reprenant en cela Cicéron, par des raisons de style : "Herodotus pater nominatus historiae, quod primus ad rerum narrationem, elegantiam, et nitorem orationis adjunxit. Habet fabulosa permulta, sed operis titulo excusatur, inscripsit enim musas : quo significavit quaedam dici licentius."

3. Abbé BONNAUD, *Hérodote, historien du peuple hébreu sans le savoir,* La Haye, 1786 ; GUÉRIN DU ROCHER, *Histoire véritable des temps fabuleux,* Paris, 1776. Les deux hommes, qui jouèrent un rôle dans l'opposition catholique à la Révolution française, périrent aux Carmes en septembre 1792.

4. F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century confronts the Gods,* Cambridge, Mass. 1959, pp. 112-115.

elle, Hérodote étant le plus ancien historien à l'avoir racontée, il est inévitable de s'attacher surtout à lui[1]. L'origine du travestissement est à chercher dans les langues elles-mêmes et, surtout, dans les difficultés qu'il y a à passer d'une langue dans une autre : les "altérations" sont le produit de "bévues" de traduction, ou d'interprétations erronées de noms propres, comme si la langue échappant à ses utilisateurs engendrait des fables. Le recours à l'étymologie fournit donc au savant une sûre méthode de dévoilement, ce que l'abbé Guérin n'a garde d'oublier. Ainsi derrière Thèbes, la ville égyptienne, il faut en fait reconnaître l'arche de Noé, qui en hébreu se dit *Thbe* ; sous Ménès, le premier souverain égyptien, il faut apercevoir Noé, car Noé se dit *nê* ou *mnêe* en hébreu et Noé est bien "le premier homme qui règne, en quelque sorte, après le déluge[2] "...

En ce qui concerne Hérodote lui-même, l'abbé Bonnaud ne peut que conclure : le père de l'histoire est en fait le père du mensonge, même si, écrivant "sur des extraits tronqués de l'Écriture sainte" que lui ont "fournis les prêtres de Memphis", il a menti sans le savoir. Ainsi se révèle clairement la "vanité" de l'histoire profane qui ne sait pas ce qu'elle dit, qui dit en fait autre chose que ce qu'elle croit dire et dont la seule vérité, mesurée à l'*Écriture*, n'est précisément que d'être une fable. "Le *vrai historique*, qu'on avait érigé en certitude morale fondée sur le témoignage des hommes, se sera donc réduit, quant aux anciennes annales profanes, à n'être, pendant plus de deux mille ans, que l'ombre de la vérité de nos divines écritures. Ainsi le premier chef-d'œuvre de l'esprit humain dans le genre historique devient un monument insigne de l'illusion du témoignage des hommes et tout à la fois de la vanité de la littérature profane". *Sic tran sit* l'histoire profane qui se tarit à sa "source" et qui fait elle-même désormais partie de la mythologie. Cette illusion dissipée, seules subsistent, à jamais infrangibles, les Écritures et l'histoire sainte, comme vérité de tous les autres discours[3].

Pour l'abbé Bonnaud, l'histoire profane appartient à la mythologie et Hérodote, menteur sans le savoir, est non pas un historien, mais un mythologue, un diseur de *mûthoi*. Qu'il mente en effet sans le savoir ou qu'il feigne de mentir, on le représente souvent, en

1. Guérin, *op. cit.*, p. XXIX, 91 : l'histoire d'Égypte est une "traduction altérée" de l'histoire sainte depuis Noé jusqu'à la fin de la captivité des Juifs à Babylone.
2. *Ibid.*, p. 126.
3. Abbé Bonnaud, *op. cit.*, p. 3, 276 (éd. Liège, 1790).

dehors et bien avant la perspective apologétique de l'abbé Bonnaud, comme un mythologue c'est-à-dire une variété de menteur.

Aristote le désigne ainsi : *ho mythológos* et Aulu-Gelle, six siècles plus tard, parlera d'*homo fabulator*[1]. Quand Hécatée d'Abdère fait le point des connaissances sur l'Égypte, il précise qu'il omettra purement et simplement les histoires forgées par Hérodote et quelques autres, qui "délibérément choisissent de dire des paradoxes *(tò paradoxologeîn)* et de fabriquer des *mûthoi (múthous plátteîn)*, plutôt que de dire la vérité". Lui, au contraire, ne se fondera que sur "les archives écrites des prêtres", il reproche donc à Hérodote d'avoir délibérément ignoré cette source et critique le *mûthos* au nom de la vérité de l'écriture[2]. De la même façon, Strabon dénonce chez les auteurs anciens et, notamment, chez Hérodote, une tendance à la *philomuthía* : ils sont enclins à raconter des histoires[3] ; bien entendu cette *philomuthía* s'exerce avec prédilection dans les zones de confins et pour les époques lointaines[4].

Quand Hésiode parle de Macrocéphales ou de Pygmées, ce n'est pas par "ignorance", mais c'est le résultat d'un choix : il a opté pour la " forme mythique" *(múthou schêma)*. "Mais alors il ne faut pas davantage accuser Homère quand il compose des fables où l'on trouve aussi des Pygmées, ni Alcman quand il mentionne des hommes qui se font ombre avec leurs pieds, ni Eschyle quand il parle d'individus à *tête de chien*, ou *aux yeux sur la poitrine*, ou à l'*œil unique*, surtout que, la plupart du temps, nous n'y regardons pas de si près avec des auteurs qui écrivent en prose et utilisent la forme historique *(historías schêma)*, négligeant d'avouer leur recours à la fable *(muthographía)*. Il est notoire dès l'abord qu'ils entremêlent des éléments fabuleux intentionnellement : ce n'est pas qu'ils ignorent la réalité, mais ils inventent systématiquement l'impossible par goût du merveilleux et par désir de plaire ; or ils donnent l'impression d'agir par ignorance, surtout qu'ils présentent avec persuasion des récits fabuleux dans des domaines qui demeurent obscurs et ignorés *(pithanôs mutheúousi)*. Théopompe en convient, déclarant

1. ARISTOTE, *De la génération des animaux*, III, 5, 756 *b* 6 (à propos de l'absence de copulation apparente des poissons, tout le monde répète ce qu'a raconté Hérodote, *ho mythológos*) ; AULU-GELLE, *Nuits attiques*, III, 10.

2. DIODORE, V, 69, 7.

3. STRABON, XI, 6, 2.

4. STRABON, par exemple, XII, 3, 21 : "Certains appellent les Scythes au-delà du Borysthène, Alorzons, ou Callipides, ou d'autres noms encore — noms qu'Hellanicos, Hérodote et Eudore nous ont 'racontés' — *(katephluárēsan ēmôn)*."

tout bonnement qu'il racontera aussi des *mûthoi* dans son Histoire ; mieux vaut cela que de faire comme Hérodote, Ctésias, Hellanicos et tous les historiens des Indes[1]." Si bien qu'à la limite, "il est plus facile de croire" Hésiode, Homère ou les poètes tragiques que Ctésias, Hérodote, Hellanicos et les autres[2], puisque les premiers ont délibérément choisi "la forme du *mûthos*", alors que les seconds, qui ont choisi la "forme historique", glissent vers la "forme mythique", tout en feignant de demeurer dans la "forme historique".

Quel est le ressort de cette *philomuthía* ? Le plaisir et, là encore, celui qui très clairement le désigne, c'est Thucydide : en parlant du passé de la Grèce, les logographes ont cherché l'agrément plus que le vrai, ils se sont laissé guider par le plaisir de l'oreille[3]. Thucydide met à distance les paroles des logographes comme *mûthoi*, en les dénonçant comme paroles du plaisir. "À l'audition, l'absence de *muthôdes* dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme ; mais si l'on veut *voir* clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies, qu'alors on les juge *utiles* et cela suffira : ils constituent un trésor pour toujours, plutôt qu'une production d'apparat pour un auditoire du moment[4]." Il oppose donc le *mûthos*, l'oreille, l'instant et le plaisir, au vrai, à l'écriture, à l'acquisition pour toujours et à l'utile ; son œuvre entend bien porter témoignage de cette rupture. Ce principe de plaisir est ensuite réaffirmé avec constance par tous ceux qui désignent Hérodote comme "mythologue" ou comme "menteur" : Hécatée, Strabon, évoqués il y a un instant, mais les modernes aussi, Niebuhr par exemple.

Dans cette perspective[5], est mythique ce qu'on décide d'appeler tel, et il n'y a de *mûthos* que par rapport à un autre type de discours, qui ne se déploie qu'à partir de ce partage fondateur. Dès lors, je peux regarder ce *mûthos* comme un objet de dérision et m'en servir

1. STRABON, I, 2, 35.
2. *Ibid.*, XI, 6, 3.
3. THUCYDIDE, I, 21.
4. THUCYDIDE, I, 22, 4.
5. Pour une perspective plus large sur la mythologie, voir M. DETIENNE, "La Mythologie scandaleuse", *Traverses*, 12, sept. 1978, pp. 3-20. Du *mûthos*, comme autre du discours historiographique, au mythe comme parole sauvage, le passage est aisé : il est cette parole qui ne sait pas ce qu'elle dit et qui, tout à la fois, ravit ; il est ce qui fait écrire le mythologue : comme pour "oublier" qu'il ne peut y croire ?

comme faire-valoir de mon propre discours, ou le traiter comme un objet de science et le mettre à la question. Ce qui permet de désigner telle histoire comme "mythique", c'est précisément qu'elle ne fait plus croire. Depuis Thucydide, on ne croit plus à certaines histoires racontées par Hérodote, qui devient alors mythologue, c'est-à-dire crédule ou menteur : il a cru alors qu'il ne fallait pas (menteur sans le savoir), il a fait semblant de croire alors qu'il ne devait pas (menteur). Ce discours mythique a pour principe organisateur le plaisir : celui des auditeurs, celui du narrateur qui se laisse aller au plaisir et qui va au-devant de celui des auditeurs. Parole du plaisir et plaisir de la parole, le *mûthos* apparaît donc comme l'autre du discours historiographique.

Dans le même temps où l'on stigmatise cette recherche du plaisir ou cet abandon au plaisir, qui ruine la crédibilité d'Hérodote, on loue son style : il est le maître du dialecte ionien ; et il y a un plaisir du style, qui, lui, est reconnu, ou un danger du texte, qui, lui, est dénoncé, par Plutarque par exemple. Pour Plutarque en effet, ses propos sont d'autant plus dangereux qu'ils sont, à l'instar des présents faits par les Perses aux Éthiopiens, "trompeurs" : "Son style simple, sans effort, passant facilement d'un sujet à un autre" en a trompé plus d'un[1]. Cicéron qui, lui, goûte ce plaisir, parle de son style "qui coule comme un fleuve assoupi" *(quasi sedatus amnis fluit)*[2]. Il suffirait à Lucien de pouvoir imiter, non pas toutes les qualités de son style, chose impossible, mais une seule d'entre elles, que ce soit la "beauté de sa diction", "l'ordre des mots ou sa maîtrise de l'ionien"[3]. Plutarque, encore lui, dans la conclusion de son traité, reconnaît qu'Hérodote "sait écrire, que son Histoire est plaisante, que ses récits sont pleins de grâce, d'ingéniosité et de charme ", puis il poursuit avec une citation de l'*Odyssée* : Ulysse chante, lui dit Alcinoos, "avec autant de science qu'un aède", Plutarque reprend la formule pour l'appliquer à Hérodote, à cela près qu'il lui dénie la "science" pour ne lui reconnaître que la mélodie et le poli

1. PLUTARQUE, *Sur la Malignité*, 863 E (HÉRODOTE, III, 20-22) et 854 F. On sait qu'Aristote en fait le modèle de la *léxis eiroménê*, *i.e.* du style "cousu", "enfilé", où l'on dit une chose, puis une autre et une autre encore... On traduit, par style "coordonné". Pour Aristote, ce style ancien, plus guère employé de son temps, n'est pas agréable (*Rhétorique*, III, 9, 1409 a 27).

2. CICERON (*Orateur*, 39 ; *De l'Orateur*, II, 55) évoque le plaisir de son éloquence, *tanta est elòquentia magno opere delectat*. On trouve l'ensemble des textes dans RIEMANN, *op. cit.*

3. LUCIEN, *Hérodote ou Aëtion*, 1.

du style[1] ; il est tout comme un aède, à cela près qu'il ne chante pas le vrai.

Ce rapprochement avec Homère n'a assurément rien de fortuit. Du "mythologue" au poète le passage est aisé, le mythologue n'étant après tout qu'un poète masqué. Hérodote lui-même, dans le *Prologue* des *Histoires*, pense à l'épopée et entend rivaliser avec elle : il fait même écho au début de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Comme l'atteste Lucien, on donna le nom des Muses à chacun des neuf livres des *Histoires*[2]. Denys d'Halicarnasse le voit comme un "imitateur d'Homère" : "Hérodote, grand imitateur d'Homère, s'est attaché à répandre dans son Histoire la plus grande variété. En la lisant, tout nous charme jusqu'à la dernière syllabe et nous voudrions qu'elle fût plus longue[3]." Cette idée va continuer à cheminer, puisque au XVIII[e] siècle l'abbé Geinoz la reprend et la prolonge en faisant le parallèle de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* avec les *Histoires* d'Hérodote ; selon lui, une telle théorie "ne peut être que très intéressante pour tous ceux qui aiment les Belles-Lettres ; elle pourra même être de quelques utilités à ceux qui entreprendront d'écrire l'Histoire"[4]. Plus généralement, Strabon estime que les premiers logographes (Cadmos, Phérécyde, Hécatée) ont cherché à imiter la forme poétique, "en brisant le mètre mais en conservant les autres caractères de la poésie"[5]. Ce sont donc des aèdes ou des rhapsodes, mais en prose.

## UNE NOUVELLE CRÉANCE

Quand le XV[e] siècle redécouvre Hérodote, il le redécouvre avec plaisir : la traduction de Lorenzo Valla, avant même sa parution (1474), fit grande impression. Mais en même temps qu'ils lisent Hérodote, les érudits du Quattrocento lisent aussi ses critiques et,

1. PLUTARQUE, *Sur la Malignité*, 874 B : *"graphikòs anér, kaì êdùs o lógos, kaì chàris épesti kaì deinótês kaì óra tois diêgémasi mûthon d'hôs ot' aoidós, epistaménôs mèn ou ligurôs tè kaì glaphurôs êgóreuken."*

2. LUCIEN, *op. cit.*, 1.

3. DENYS, *Lettre à Cn. Pompée.*

4. Défense d'*Hérodote contre les accusations de Plutarque*, par M. l'abbé Geinoz, *Mem. Acad. Inscript.* 19, 1753, pp. 115-145 ; 21, 1754, pp. 120-144 ; 23, 1756, pp. 101-114.

5. STRABON, I, 2, 6.

tout particulièrement, Plutarque ; au plaisir de la découverte s'ajoute bientôt une certaine méfiance, comme on le voit dans une préface écrite par Pontano, pour une édition d'Hérodote dans la traduction de Valla, qui finalement ne parut point[1]. Méfiance qui atteint son point culminant, jusqu'à ruiner toute créance, dans la phrase de J.L. Vivès, déjà citée : plutôt père du mensonge que père de l'histoire.

Mais au XVI[e] siècle la situation change, les défenses, de timides qu'elles étaient, deviennent plus hardies et sont même, avec la très fameuse *Apologia pro Herodoto*, de Henri Estienne (1566), de véritables contre-attaques. Non, Hérodote n'est pas un menteur. Estienne part de cette figure du menteur, connue de tous et proverbiale : "Herodoti fabulositatem ita omnium sermonibus fuisse jam olim jactatam ut in proverbium propemodum abieris, qui est qui nesciat[2] ?" De la même façon, dans un autre texte, publié en langue vulgaire, sous le titre *Introduction au traité de la conformité des merveilles anciennes avec les modernes, ou Traité préparatif à l'Apologie pour Hérodote*, il part de l'affirmation bien connue selon laquelle "Hérodote ne fait que mentir". Pourquoi les histoires qu'il raconte sont-elles "suspectes" ? "C'est qu'elles ne sont point vraisemblables", répondent les gens. "Or considérons, lecteur je vous prie, s'ils parlent catégoriquement, quand ils infèrent que ces histoires ne sont vraies pour ce qu'elles ne sont pas vraisemblables.

"Mais il y a bien davantage ; c'est que je leur nie tout à plat ce qu'ils tiennent pour tout confessé et prouvé à savoir qu'elles ne sont pas vraisemblables. Et qu'ainsi soit, sur quelles raisons fondent-ils leur jugement ? Sur deux raisons : car premièrement la démesurée méchanceté qui se voit en quelques actes décrits par Hérodote et la démesurée sottise qui se voit en quelques autres, passe la mesure de leur créance. Secondement, voyant qu'une grande part de ce que nous y lisons, ne se rapporte aucunement aux coutumes et façons de faire qui sont aujourd'hui, et n'a aucune convenance avec icelles, ils estiment les anciennes histoires être autant éloignées de vérité que ce qu'ils y lisent est éloigné de ce qu'ils ont accoutumé de voir et ouïr." Estienne va montrer l'inanité de ces deux raisons en ayant recours à la comparaison : en ce qui concerne la sottise et la méchanceté, on a

1. PONTANO, *Opera* III, Venise, 1516, p. 298 : "... et Musis aliquanto etiam liberius, ut scitis, loqui concessum est" ; cf. MOMIGLIANO, "Erodoto e la storiografia moderna", p. 81.

2. Le titre complet de la *Défense* est : "H. Stephani Apologia pro Herodoto sive Herodoti historia fabulositatis accusata". Préface à son édition d'Hérodote dans la traduction de Valla.

fait aussi bien et même mieux depuis dans le passé, ailleurs, mais aussi chez nous et de nos jours encore. Quant aux mœurs, Estienne "trouve étrange qu'elles soient trouvées si étranges qu'on ne les puisse croire : vu que si nous regardons quelle différence il y a entre les nôtres et celles des peuples voisins nous ne les trouverons guère moindres en son endroit...". Il n'est même pas besoin d'évoquer les pays sauvages.

Aussi la conclusion de l'*Apologia* est-elle absolument nette et ferme : "Jam vero quaedam etiam legi apud Herodotum aliosque historicos dico, quae quamvis a fide abhorream, non solum exemplis similium factorum quae alii referunt, verisimilia redduntur, sed et eorum authoritate qui nostro seculo eadem apud alios *viderunt*, confirmantur." L'autopsie contemporaine est invoquée comme garante et comme renouvellement de la créance dans les histoires racontées par Hérodote[1].

Et même, en allant plus loin, le *thôma* contemporain peut fonctionner comme critère de créance pour les récits des Anciens, comme il apparaît dans le texte de Léry (dont la première édition date de 1578) : "Et de fait, je n'aurai point de honte de confesser ici que depuis que j'ai été en ce pays d'Amérique... sans approuver les fables qui se lisent ès livres de plusieurs [et avant tout, chez son ennemi, le cordelier Thévet] lesquels se fiant aux rapports qu'on leur a faits, ou autrement, ont écrit choses du tout fausses, je me suis rétracté de l'opinion que j'ai autrefois eue de Pline, et de quelques autres décrivant les pays étranges, *parce que j'ai vu* des choses aussi bizarres et prodigieuses qu'aucunes qu'on a tenues incroyables dont ils font mention[2]." Grâce à l'autopsie, s'opère même un échange des places : Thévet en effet, le cosmographe, vient occuper la place du menteur et Pline, jusque-là maintenu à cette même place, vient désormais occuper celle de l'auteur digne de foi. L'élargissement du monde et les récits qui le narrent rendent donc possible cette nouvelle créance.

Après l'*Archéologie* de Thucydide, et le traité de Plutarque, les

1. L'*Apologia* et l'*Épître au lecteur* du *Traité* énumèrent un certain nombre d'exemples des *Histoires* qui ne font plus croire et s'attachent à montrer que leur invraisemblance n'a rien qui les empêche d'être vrais.

2. LÉRY, *op. cit.*, p. 28. ESTIENNE, *Traité*, I, p. 31 : "Ceux spécialement qui écrivent aujourd'hui les histoires des pays barbares, nous récitent certaines merveilles desquelles n'approchent point celles d'Hérodote : j'entends des merveilles tant aux faits de nature qu'aux faits des hommes, et dans leurs mœurs et dans leurs complexions."

deux textes d'Estienne sont, du point de vue du faire-croire d'Hérodote, les plus importants. Mais à dire vrai, seul le premier, l'*Apologia*, est véritablement concerné par Hérodote. En effet, dans le *Traité préparatoire*, il n'est qu'un prétexte et qu'un point de départ[1]. Avant tout il s'agit d'attaquer les papistes et de montrer que les "merveilles" du temps n'ont aucune peine à dépasser et de beaucoup celles de l'Antiquité : en fait de méchanceté, de cruauté, de lubricité... les gens d'Église ne craignent personne. Le livre, paru à Genève, fut brûlé publiquement et connut de nombreuses réimpressions au cours du XVI^e^ siècle. Hérodote est donc enrôlé dans un combat contemporain et sa défense n'est qu'une façon d'attaquer l'Église.

Si, dès lors, Hérodote n'est plus ce maître d'erreur et de fausseté, du moins jusqu'à l'entreprise radicale de l'abbé Bonnaud, qui biffe d'un trait de plume toute l'histoire profane pour ne la reconnaître que comme mythologie, il aura encore à supporter un fardeau. Et ce fardeau, "Herodotus' burden", c'est Ctésias, son vieux rival. Le plus souvent, en effet, les éditions, au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle, et même encore au XVIII^e^ associent aux *Histoires* les fragments de Ctésias ; souvent aussi le volume se termine par l'*Apologia* d'Estienne. Ironie du sort, ou malice des éditeurs, puisque sont réunis celui qui le défend comme non-menteur, celui qui, fieffé menteur lui-même, le dénonce comme menteur, et lui, le père de l'histoire et du mensonge. Que peuvent-ils donc, tous trois, dans le silence et l'ennui des bibliothèques, se chuchoter, sinon peut-être des histoires de *menteurs*!

1. G. ATKINSON, *Les Nouveaux Horizons de la Renaissance française*, Paris, 1935, pp. 424-425.

*Chapitre 3*

# LES *HISTOIRES* COMME REPRÉSENTATION

Au moment d'entamer ce dernier chapitre, retournons un instant en arrière jusqu'en Scythie. Tout d'abord en effet, nous avons traversé pas à pas le *lógos* scythe avec, comme interrogation, celle du "lieu" qu'occupaient ces nomades dans le parcours des *Histoires*. Scythes imaginaires, Scythes au miroir d'Hérodote : discours sur l'autre. De là, opérant une généralisation, nous avons esquissé une rhétorique de l'altérité avec ses figures et ses procédures. Rhétorique veut dire art de persuader : comment faire croire ? Précisément, par la mise en mouvement de ces figures et de ces procédures par le narrateur. Mais le faire-croire rencontre sa limite, qui le nie en tant que tel, avec le ne-plus-faire-croire : c'est le ver dans le fruit, l'instillation du doute qui, lui, peut se développer sans limite, ou, du moins, jusqu'à pourrir complètement le fruit, ou ruiner de fond en comble l'édifice. Le narrateur n'est qu'un menteur et le récit qu'une fiction. Après tout, si les marques d'énonciation qui scandent le texte des *Histoires* n'étaient que fictives, si *j'ai vu, j'ai entendu,* ou *je dis, j'écris* ce qui se dit, n'étaient que des ruses du narrateur, c'est-à-dire des procédés littéraires pour faire croire, donc pour tromper le public. Si on laisse se dérouler cette spirale de la fiction, elle aura tôt fait de tout happer et les *Histoires* risqueront de devenir aussi insaisissables et énigmatiques qu'une nouvelle de J.L. Borges. En est-on d'ailleurs si loin avec l'étude de D. Fehling[1] qui estime, après examen, que les sources d'Hérodote ne sont que des sources fictives ? C'est seulement pour créer un effet de sérieux qu'il a partagé son

1. D. FEHLING, *Die Quellenangaben bei Herodot*, Studien zur Erzählkunst Herodots, Berlin-New York, 1971.

exposé entre plusieurs sources qu'il cite. Il ne s'agit donc pas d'*historiê*, mais simplement de techniques littéraires, ou encore d'un simulacre d'*historiê*, et l'œuvre n'est que fiction totale *(Gesamtfiktion)*.

Relever le moment où le faire-croire se retourne et s'inverse en ne-plus-faire-croire, c'est aussi noter que le récit de voyage, mais tout aussi bien le discours historique sont travaillés par l'altérité : ils procèdent par mise à distance d'un autre qu'ils désignent comme *mûthos*, précisément pour s'en distinguer et se rendre ainsi d'autant plus crédibles. L'altérité n'est donc pas seulement la question des autres et l'historiographie, dans son procès même, élabore un autre de son discours : un reste, une erreur, une fiction...

Faire croire comment ? mais aussi, pour aller jusqu'au bout, que faire croire et pour quoi ? Cette double question, on peut aussi la formuler autrement : que faire croire et pour quoi, ou les *Histoires* comme représentation ? À son horizon en rôde alors une autre, plus générale encore, mais qu'il serait vain de poser abstraitement, celle du statut du texte historique et de la fonction de l'*histôr*.

Comment ? Vous prétendez envisager le statut des *Histoires*, ou, comme vous dites, les *Histoires* comme représentation alors que vous n'avez pas parlé, sinon par la bande, des guerres médiques, qui en constituent pourtant le sujet ? Si Hérodote est historien, il est d'abord et avant tout l'"historien des guerres médiques"[1], il est vrai que c'est cet Hérodote-là que l'historiographie a surtout retenu : celui qui rapporte des faits et narre des événements militaires et politiques, c'est lui que l'on cite, c'est lui qu'on utilise comme source, sans hésiter à corriger "ses erreurs", ou "ses exagérations" (notamment, en cas de batailles, à propos des forces en présence) et quitte à enquêter sur ses propres sources.

De cet Hérodote-là il est vrai je n'ai guère parlé, je me suis intéressé à l'autre, à l'arpenteur de l'*oikouménê* et au rhapsode de l'altérité, à celui dont les hellénistes souvent ne savent trop quoi faire, qu'ils cherchent à le disqualifier ou à l'excuser. Donc un autre Hérodote, mais l'autre d'Hérodote, sa part d'ombre. Il me semble qu'à les placer dans cette perspective on comprend mieux les interminables débats entre partisans et adversaires de l'unité de l'œuvre :

1. Le livre de HAUVETTE, *Hérodote, historien des guerres médiques*, est une réponse à la question mise au concours en 1891 par l'Académie des inscriptions et belles-lettres : "Etudier la tradition des guerres médiques ; déterminer les éléments dont elle s'est formée, en examinant le récit d'Hérodote et les données fournies par d'autres écrivains".

les premiers *lógoi* ont été composés avant, et séparément (*lógoi* lydien, babylonien, égyptien...), puis ils ont été cousus au reste de l'œuvre ; au contraire, dès l'origine, Hérodote avait un dessein d'ensemble. Discussions qui prennent également cette forme : Hérodote a commencé par être géographe et ethnographe, puis il est devenu plus tard historien, c'est la position de F. Jacoby. L'histoire apparaît alors comme un fruit de la maturité, qui, bien évidemment, ne peut mûrir qu'à Athènes. Ainsi la naissance de l'histoire en Grèce s'inscrit dans le parcours biographique d'Hérodote lui-même, ce qui permet, à la fois, de le célébrer comme père de l'histoire et de le traiter, à l'occasion, de pré-historien, voire de non-historien (quand il est *encore* ethnographe, ou *seulement* géographe)[1]. Mais dans toutes ces pages, fondamentalement, il s'agit d'expliquer ou de rejeter, ou de conjurer cette part des *Histoires* que l'on découpe comme autre, comme lieu de la fable et repaire du menteur.

Il n'en demeure pas moins que j'ai peu parlé des guerres médiques, sinon dans leur rapport avec la guerre scythe, où elles jouent le rôle de modèle d'intelligibilité[2], et il est entendu que je n'ai pas l'intention d'en traiter en tant que tel : pour le faire, il faudrait voir comment, pas à pas, pour les raconter et tout en les racontant, il construit un nouveau mémorable : une mémoire autre que celle élaborée et transmise par la poésie épique.

Mais ce que je mets en doute, c'est le bien-fondé de ce partage entre un Hérodote historien des guerres médiques et un autre, ou son autre. On peut regarder du même œil et lire de la même voix la partie "ethnographie" et la partie "historique", l'une comme l'autre sont à la même distance. Les décaler, en faire passer une avant l'autre, ou cacher l'une derrière l'autre, c'est finalement être victime de Thucydide, pour qui l'histoire, est l'histoire d'une grande guerre contemporaine et faire de l'histoire, c'est raconter un conflit majeur. Je crois, en outre (et en ce sens, je suis bien sûr un partisan de l'unité), que la démarche est la même : en effet, quand Hérodote enquête sur les guerres médiques, il élabore pour les Grecs une représentation de leur passé proche, de même, quand il enquête sur les confins du monde et les peuples étranges, il construit une représentation du monde. Dans les deux cas, l'effet dont est porteur le discours est analogue.

1. Jacoby, *R.E.*, 352-360.
2. Cf. *supra*, p. 53 sq.

Poser la question que faire croire et pour quoi, c'est également formuler celle du statut et de la fonction de l'œuvre, de sa réception, celle du public aussi ? Momigliano, s'interrogeant sur les historiens et leurs publics[1], commence par rappeler que l'histoire occupe une place particulière parmi les autres genres littéraires, qui est précisément de n'avoir pas de lieu propre : les autres genres en effet "were written for a given situation and had an intrinsically ceremonial character...", les historiens au contraire "neither became a profession, nor had a ceremonial task, nor did they have a clearly defined type of knowledge to discover or to transmit"[2]. Aussi évoque-t-il une enquête (en cours) pour arriver à "quelques conclusions précises sur la position de l'historien dans les sociétés grecques et romaines. La question est donc loin d'être réglée, de l'aveu même de celui qui est le meilleur connaisseur contemporain de l'historiographie antique.

Bien entendu, il y a ceux pour qui la question est d'emblée résolue, c'est-à-dire méconnue en fait. Par exemple : qui est Hérodote ? "Voyageur curieux ? Marchand audacieux ? Un des premiers historiens ? En fait, le géographe, l'agent de renseignements de l'impérialisme athénien[3]." Si l'on néglige le contexte particulier de cette citation, apparaît bien que l'implicite de cette démarche, c'est que le texte est le reflet de la société et des luttes qui l'animent. En tout cas, l'impérialisme est ce qui permet de "sortir" bien vite du texte, pour retrouver les luttes réelles. Voilà la fonction du texte et le reste n'est que littérature.

"Sortir" du texte, c'est aussi ce que suggère, mais d'une tout autre façon, Momigliano. En effet, comme les œuvres elles-mêmes d'Hérodote, de Thucydide, etc., ne nous renseignent guère sur les rapports qu'entretiennent les œuvres, les auteurs et leur public[4], on va rassembler tous les témoignages, surtout littéraires (mais pas exclusivement), écrits autour, à propos des historiens et de leurs œuvres, pour, indirectement, en savoir plus sur leur position dans la société.

1. A. MOMIGLIANO, "The historians of the classical world and their audiences : some suggestions", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, VIII, 1, 1978, pp. 59-75.

2. *Ibid.*, pp. 59-60.

3. Y. LACOSTE, *Hérodote*, I, 1976, p. 5. Il n'importe pas ici que Lacoste ne soit pas un "spécialiste" d'histoire ancienne, ni que son propos soit de parler de la géographie, et non d'Hérodote pour lui-même. Il est d'ailleurs curieux de constater que Lacoste et son équipe ont choisi, pour titre d'une revue critique, qui entendait travailler à une archéologie de la discipline géographique, le nom d'Hérodote ; étant dans le même temps précisé qu'Hérodote (comme l'explique Lacoste) est déjà pleinement un géographe, c'est-à-dire au service des états-majors.

4. A. MOMIGLIANO, *op. cit.*

Mais avant de "sortir", qu'on le fasse délibérément ou sans le savoir, on peut prendre comme hypothèse qu'il y a encore à faire *dans* et *avec* le texte lui-même. Hypothèse qui, dans le cas de l'histoire ancienne, peut se transformer en nécessité : non seulement il y a à *faire* avec le texte, mais il faut bien faire avec, car il est à peu près impossible d'en sortir. Que l'on songe aux poèmes homériques : comment, dans ce cas, faire jouer le contexte et jouer de l'intertextualité ? On n'a chance de comprendre quelque chose au *Monde d'Ulysse*[1] qu'à partir du moment où l'on commence à prendre le texte au sérieux et rien que lui ; après seulement se pose la question du comment : comment le prendre au sérieux ? C'est-à-dire quelle lecture ? L'*Iliade* et l'*Odyssée* représentent bien entendu un exemple limite, mais je ne crois pas qu'avec les *Histoires*, même si le contexte ne nous échappe pas totalement et si le recours à l'intertextualité n'est pas complètement impossible, on perde à miser davantage sur le texte. Mais ne pas sortir, ou ne pas "sortir" à la hâte, ne signifie pas pour autant "s'enfermer" dans le texte, toutes portes et fenêtres closes, comme dans un logis douillet ; il ne s'agit pas non plus de développer un "culte" du texte, qui ne serait qu'"une forme à peine modernisée du vieux culte des héros"[2]. Mais c'est au total dans cette prise au sérieux du texte (historique ou autre) et dans l'élaboration des procédures qu'elle implique, que me paraît résider la contribution théorique que l'histoire ancienne est susceptible d'apporter à l'histoire, ou qu'elle peut contribuer à une réflexion sur ce qu'on peut entendre par document et par source.

La question du statut et de la fonction des *Histoires*, donc, de leur sens, reste largement sans réponse. Si le contexte, biographique d'abord (Hérodote naquit à Halicarnasse, il connut l'exil, il voyagea, il passa par Athènes, se rendit à Thourioi, il composa les *Histoires*, il mourut), social, politique et culturel ne nous échappe pas totalement, il demeure toutefois assez flou. Si peut se repérer un certain jeu de l'intertextualité, circonscrire avec précision sa pertinence n'est pas aisé[3]. Quant à la place des *Histoires* dans le long temps, elle est

1. M.I. Finley, *Le Monde d'Ulysse*, nouv. éd., Paris, 1978.

2. J.-P. Faye, *Théorie du récit*, p. 130 : "Par-delà les deux écueils symétriques — la conception naïvement mécaniste du 'déterminisme économique' attribuée à Marx, par erreur, et le culte du 'texte', forme à peine modernisée du vieux culte des 'héros' — une méthode capable de s'avancer sur deux versants, à la fois *sociologie* des langages et sémantique de l'*histoire* s'engagerait à déchiffrer la matérialité du sens, là où ce sens vient justement, selon le mot de Pasternak, remplir le siècle entier."

3. T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, pp. 60-61.

liée à cette figure du menteur : indice de la méfiance qu'elles suscitaient, mais indice aussi de la place qu'elles occupaient, puisqu'il convenait, chaque fois, de répéter et de rappeler les mensonges de leur auteur.

La seule prise en compte des intentions avouées ou des objectifs déclarés du narrateur ne suffit bien évidemment pas. En effet si, dès le *Prologue*, Hérodote entend bien rivaliser avec Homère et l'épopée, d'entrée de jeu, il fait en réalité autre chose, puisque, là où le poète invoquait la Muse, dont il n'était que le porte-parole, lui, installe l'*historiē*, l'enquête[1] ; et au terme des neuf livres, il a, à la mémoire épique, substitué un nouveau mémorable pour la cité. Sans doute le catalogue de l'armée perse, au livre VII, "ressemble"-t-il à celui des vaisseaux, au chant II de l'*Iliade*[2], mais l'un est dicté par les Muses, tandis que l'autre se donne comme la simple transcription d'un calcul. À la question de l'auteur et du public, substituons donc (au moins à titre provisoire) celle du narrateur et du destinataire, remplaçons la question de la fonction de l'œuvre par celle de ses effets et jouons à fond l'intratextualité.

Comme exemple de prise au sérieux du texte, mais sans le moindre culte, bien au contraire, nous rencontrons l'entreprise de J.-P. Faye qui tente "de saisir ce point où les structures narratives — fictives ou non — *engendrent* un procès et par leurs *transformations* ont un effet sur un *autre* terrain : celui de l'action et de ses "intérêts réels"[3]. Mais bien entendu les transformations combinées du discours *ne sont pas* l'action. Ce n'est pas la combinaison de la narration de Saint-Just et de celle de Tallien, et la série entière des discours successifs, qui arrêtent Robespierre, c'est la main des huissiers... Mais un champ de langage se constitue, qui débouche sur l'*acceptabilité* des décisions. Ce qu'il s'agit d'explorer, c'est la constitution de ces champs — et par cela même qui les éclaire et les explore immédiatement : la fonction narrative du discours"[4].

Soit le discours prononcé par Barnave le 15 juillet 1791, pour défendre le roi, après sa fuite, et la monarchie constitutionnelle. Il est d'abord un récit de l'histoire en cours, depuis la nuit du 4 août ; il

1. J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976.
2. *Iliade*, II, 484 sq; ; HÉRODOTE, VII, 60 sq.
3. L'expression est empruntée à Barnave (discours du 15 juillet 1791) : "Ce ne sont pas les idées métaphysiques qui entraînent les masses dans la carrière des révolutions, mais bien les intérêts réels." Mais précisément en le disant, il *produit* un effet sur ce plan-là (il révèle à l'Assemblée ses propres intérêts réels).
4. J.-P. FAYE, *op. cit.*, p. 112.

précise aussi que "ce ne sont pas les idées métaphysiques qui entraînent les masses dans la carrière des révolutions, mais bien les intérêts réels". Donc façon de redire que le niveau narratif et idéologique (entendu comme énoncé des idées), n'est pas de l'action, et façon de souligner aussi que son propre discours "n'est que la surface, ou l'apparence, de ce qui est produit à un niveau plus profond ou plus 'réel'. Mais en même temps il en est l'enveloppe, il contient ce dernier, puisqu'il le découvre et l'énonce. Bien plus, il *produit* un effet sur le plan même qu'il vient de déceler : car en révélant à l'Assemblée nationale les 'intérêts réels' de sa majorité, il entraîne bel et bien celle-ci à voter le projet de décret préparé par le rapport des comités. La promulgation de la Constitution, l'élection de la législative, une année d'histoire effective et les effets qui s'ensuivront, voilà ce que produit ici la narration"[1].

En dépit du schématisme de cette analyse du procès narratif (accentué par ma propre présentation), il est clair que Faye indique quelque chose d'important. Il est non moins clair qu'à celui qui pose la question de la *Wirkung* d'un récit, les discours révolutionnaires fournissent un admirable terrain d'expérimentation. Mais la Révolution n'est-elle pas un lieu trop particulier où pouvoir et parole renvoient trop directement l'un à l'autre, quand le pouvoir de la parole se transmue en parole du pouvoir ? La Révolution est en effet ce moment où "le pouvoir est aux mains de ceux qui parlent au nom du peuple. Ce qui veut dire à la fois qu'il est dans la parole, puisque la parole, publique par nature, est l'instrument qui dévoile ce qui voudrait rester caché, donc néfaste ; et qu'il constitue un enjeu constant entre les paroles, seules qualifiées pour se l'approprier, mais rivales dans la conquête de ce lieu évanescent et primordial qu'est la volonté du peuple. La Révolution substitue à la lutte des intérêts pour le pouvoir une compétition des discours pour l'appropriation de la légitimité"[2]. Or Barnave, s'il produit bien par sa narration une "année d'histoire effective", est aussi profondément engagé dans cette "compétition des discours" : production et engagement allant de pair. Il me paraît donc que le résultat de ces analyses qui prennent en compte, avant tout, le discours des révolutionnaires (et non pas celui des historiens de la Révolution ou qui ne confrontent pas les deux) n'est pas directement généralisable[3].

1. J.-P. FAGE, p. 107.
2. F. FURET, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978, p. 73.
3. FAYE envisage bien, p. 111, l'histoire et son "procès fondamental" depuis

Revenons aux *Histoires*. Quels effets produisent-elles ? Effets sur qui et sur quoi ? Elles agissent, tout d'abord, sur le destinataire : c'est pour lui que l'effet est calculé par le narrateur, ou, globalement, c'est sur lui que le texte doit faire effet. Effet sur quoi ? Non pas sur le terrain de l'action : Hérodote ne fait pas faire directement : il n'amène ni la guerre, ni la paix, ni l'extension de la démocratie... Nous venons de voir à quel point les sorties hâtives du texte pouvaient être de fausses sorties, découlant en fait d'une entrée faussée dans le texte par la hantise de ne pas quitter ou de retrouver bien vite le réel, ou le plancher des vaches. Mais effets, je dirais, sur l'imaginaire, entendu comme faculté de représentation[1]. Quels effets ? Bien entendu, le texte est porteur de connaissances : il donne explicitement des informations nouvelles. Mais ne s'attacher qu'à cet effet de connaissance conduit à ne pas tenir compte de l'organisation du texte en récit, à le laisser tomber comme récit pour ne retenir qu'un contenu discursif (que le commentateur découpe arbitrairement en fonction de critères implicites, comme le vraisemblable, le rationnel, la superstition...). Mais l'effet que je vise, c'est un effet se produisant au niveau de la structure du récit, ou mieux de ce qui structure le récit : ce qui permet au narrateur de le construire, mais aussi au destinataire de le "lire", de calculer le sens des énoncés ou encore les codes implicites qui l'organisent.

Soit le *lógos* scythe : ce qui le structure et pour ainsi dire le génère, c'est la question du nomadisme : qu'est le nomade pour un qui vit dans la cité ? Ou, par exemple encore, la grille de lecture du sacrifice scythe, qui, du sacrifice, semble n'avoir que le nom, est implici-

la narration primitive jusqu'au "récit historiant" (c'est-à-dire le récit de l'historien) : "Aux deux bouts de la chaîne et enveloppant les niveaux superposés et connexes, ou enchevêtrés, de l'histoire en acte : d'une part la trame des narrations primitives ou immédiates, articulant et produisant le procès fondamental, de l'autre le récit historiant, qui réduit à une seule les diverses *variantes* du même fait" et "qui efface sous le récit vrai la trame permanente et agissante de la narration primitive". Mais il étudie plus précisément le premier "bout de la chaîne" (Barnave) que le second ; ou plutôt, il l'évoque en prenant pour exemple Hérodote, dont le récit, dans une large mesure, échappe à cette définition du récit "vrai", comme effacement de la narration primitive. À juste titre, me semble-t-il, Faye fait commencer l'"âge classique" de l'histoire à Thucydide.

1. Effet : on peut aussi penser à la métaphore de la boule de billard, à laquelle on imprime un certain effet, pour qu'elle-même venant à heurter l'autre boule, la propulse dans la direction calculée. Imaginaire : un mot que les historiens commencent à employer volontiers. On passe d'une histoire des mentalités à une histoire de l'imaginaire. Ce mot, ayant l'avantage d'être encore plus vague (donc potentiellement plus vaste) que le précédent, permet de construire de nouveaux objets d'histoire. Au moins jusqu'au point où trop d'indétermination nuit.

tement donnée par le sacrifice civique du bœuf[1]. Assurément, le mot *scythe* n'est pas un signifiant nouveau, forgé par Hérodote, tout au contraire, il hale avec lui, comme dans un filet, tout un savoir partagé, pour qui, justement, scythe signifie peuple du Nord, mais aussi nomade et les deux sens, sans que l'on puisse préciser lequel serait le premier et l'autre second, sont coprésents ; pour qui le Scythe symbolise donc le nomade[2]. Aussi le narrateur, sitôt qu'il profère ce vocable, introduit-il en fait la question du nomadisme dans son récit. Mais il ne va pas se contenter de l'introduire et de la laisser là, inerte, il va la travailler jusqu'à faire, du sens symbolique du mot, le code du *lógos*. Si en effet, pour le savoir partagé du ~ V^e^ siècle, le Scythe représente le nomade, il est clair que le *lógos* scythe ne va rien dire d'autre, mais en s'efforçant d'expliciter, de déployer dans l'espace, cette équivalence symbolique : Scythe = nomade. Souvenons-nous : premier temps, celui de l'inventaire ethnographique, les Scythes ne sont *pas que* nomades ; deuxième temps, celui de la guerre de Darius, ils ne sont *que* nomades, et finalement, ils ne peuvent être *que* nomades (pression du sens symbolique du mot, mais aussi explication de l'équivalence : le nomadisme, avant d'être un genre de vie, est une stratégie). Tel est l'effet que produit le *lógos* scythe sur l'imaginaire du destinataire. Effet que l'on peut appeler symbolique, pour le distinguer d'un simple effet de connaissance, pour marquer qu'il n'a pas besoin d'être formulé explicitement et pour souligner qu'il est structurant : il fait voir les Scythes.

Mais qu'en est-il pour les *Histoires* dans leur ensemble ? Est-il possible de repérer un effet global, ou une série d'effets traversant l'ensemble de l'œuvre ?

Commençons par un détour et un changement de registre, ou par la métaphore de l'aquarelliste. Soit un aquarelliste dans un champ ; il est au travail ; au premier plan, sa table et, fixé à elle, un cadre réticulé, à travers lequel il regarde ce qu'il est en train de dessiner. Cet appareil est ainsi décrit dans un Traité de perspective : "Certains artistes se servent d'un cadre contenant un treillis de fils équidistants avec lequel ils craticulent la nature... C'est à Albert Dürer qu'on doit ce mode d'opérer. On pourrait remplacer le treillis par une glace sur laquelle seraient tracés des carreaux[4]." Sur l'aquarelle achevée, la grille est invisible et le spectateur ne la voit donc pas.

1. Cf. *supra*, p. 187 sq.
2. T. Todorov, *Symbolisme et interprétation*, p. 11.
3. G. Tubeuf, *Traité de perspective*, Paris, p. 208.

Pourtant, c'est à travers elle que le peintre a vu et c'est elle qui, implicitement, fait voir au spectateur ce que l'artiste a vu ; ou, elle lui fait croire qu'il voit, étant ce qui structure sa vision, et il s'en aperçoit d'autant moins que c'est très probablement ainsi qu'il a appris à voir. On a un moyen de vérification qui consiste à faire apparaître ou réapparaître la grille sur le tableau lui-même.

Indépendamment de toute question de perspective, n'en va-t-il pas de même pour les *Histoires* ? À cela près que grille et tableau sont alors confondus. Mais de même que le cadre de l'aquarelliste réticule son dessin, de même existent une ou plusieurs "grilles" des *Histoires*. Et grille s'entend de deux façons ; d'abord la grille qui structure le récit, appelé *Histoires* (elles sont alors en position de tableau et il s'agit, à partir du tableau, d'essayer de faire apparaître la grille qui en est la loi). Les *Histoires*, comme grille ensuite, c'est-à-dire ce "à travers quoi" le narrateur voit et fait voir au destinataire, le monde, les autres, le passé de la Grèce etc., mais aussi, question qui se pose, ont-elles fonctionné comme grille, si je puis dire, au-delà d'elles-mêmes, ou, pour en revenir à l'aquarelliste, y a-t-il des "aquarellistes", qui, dans la suite du temps, ont pris les *Histoires*, en guise de "treillis", pour voir ce qu'ils voulaient dessiner ?

La métaphore de l'aquarelliste trouve évidemment sa limite dans le fait que la grille est formée non de lignes ou de fils, mais de langage. Et comme, quoi qu'en dise Montaigne, il n'existe pas de dictionnaire personnel, "tout à part soi", elle est pétrie de savoir partagé. Elle manie en effet et travaille le savoir partagé qui, en même temps, la rend possible : elle le corrige, le complète, voire, le cas échéant, contribue à le transformer. Ainsi le *lógos* scythe, par le code qui l'organise, est une reprise et une élucidation du sens symbolique du mot scythe dans le savoir partagé des Grecs du $\sim$ V$^{e}$ siècle.

Se pose, à partir de là, la question du retour : non plus du savoir partagé à l'œuvre, mais le chemin inverse, de l'œuvre au savoir partagé. Rien n'empêche en effet, logiquement, que le code organisant le *lógos* des Scythes d'Hérodote puisse, en retour, enrichir le savoir partagé (Scythes<=>nomades, *via* la stratégie) : c'est le passage de la constitution (symbolique) de l'œuvre à l'œuvre comme institution (symbolique), c'est-à-dire comme grille à travers laquelle on voit, sans même s'en apercevoir. La question posée est bien celle de la "sortie" du texte, mais d'une sortie qui s'effectue par le langage, dans le langage et qui se joue au plan de l'imaginaire. S'il ne s'agit pas ici de raisonner en termes d'influence, ou de faire de l'histoire

des idées, qui plus est "sur coussin d'air"[1], en soutenant que c'est ainsi que va le monde, il ne s'agit pas non plus d'utiliser les mots imaginaires ou grille, comme des mots miracles, dont le seul maniement suffirait à régler, c'est-à-dire à occulter le problème.

Je m'efforce simplement de cerner ce qu'on peut entendre, à propos des *Histoires*, par effet d'un récit, c'est donc très délibérément que je reste au niveau du texte. Que les processus soient plus complexes, j'en suis bien sûr d'accord et je me contenterai de l'indiquer en revenant, une fois encore, aux Scythes. Le *lógos* scythe "enrichit" le sens symbolique du mot scythe, mais on notera que, pour penser l'équivalence symbolique (Scythes = nomades), il est fait référence aux guerres médiques (les Scythes défendent la liberté, et les guerres médiques fonctionnent comme modèle d'intelligibilité de l'expédition de Darius en Scythie) et à la stratégie péricléenne (au moins par la métaphore de l'insularité). Si, après Hérodote, les Scythes restent bien des nomades, il n'est cependant pas sûr qu'une fois ce contexte éloigné (à la fois événementiel, imaginaire et symbolique), "l'enrichissement" hérodotéen fonctionne dans le savoir partagé. À regarder les Scythes d'Éphore, on serait même tenté de répondre par la négative. Pour lui en effet, l'important n'est pas de penser le nomadisme, mais de marquer qu'à côté de Scythes sauvages et anthropophages en existent d'autres, eux végétariens et justes, qu'il rapproche des Abioi d'Homère[2] ; il donne donc un sens à la remarque d'Homère et repère une continuité entre les justes Abioi et les vertueux Scythes.

Une telle lecture pourrait probablement être répétée pour chacun des *lógoi*, pris l'un après l'autre, mais le travail serait long, risquerait d'être fastidieux et peut-être de profit limité. Or il me paraît que, dans le *lógos* scythe, lui-même, s'indique un élément qui vaut pour l'ensemble des *Histoires*.

La question du nomadisme en rencontre une autre : celle du pouvoir et de l'impossibilité de penser un pouvoir nomade. Le texte dit en effet concurremment que le nomadisme (c'est-à-dire sa représentation) exclut une structure de pouvoir, que l'espace est un espace

1. Expression que j'emprunte à M. VOVELLE : "Ph. Ariès fait mouvoir sur coussin d'air l'évolution des attitudes devant la mort en fonction du dynamisme propre d'un 'inconscient collectif', non autrement défini" (*Dictionnaire de la nouvelle histoire*, Paris, 1978, p. 343). Pour une critique de la notion d'influence, voir, par exemple, M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 32.

2. ÉPHORE, *F. Gr. Hist.*, 70 F 42 (JACOBY) ; il est le premier historien (~ IV^e siecle) à écrire une histoire universelle.

indifférencié où tous les points se valent et que les Scythes ont des rois qui sont au centre des espaces social et géographique. Les représentations du nomadisme et du pouvoir royal paraissent s'exclure et pourtant le récit hérodotéen les fait cohabiter et élabore même, entre les deux propositions, un compromis qui s'exprime spatialement : les rois sont bien "au centre", mais seulement une fois morts et enterrés aux confins de la Scythie[1]. Pourquoi donc le récit ne peut-il faire l'*économie* des rois ?

Parce que les Scythes sont des "êtres pour la guerre", mais, fondamentalement, parce qu'ils sont des barbares ; telle était l'hypothèse que je formulais, le Barbare est en effet royal. Or il me paraît que la question du pouvoir, du pouvoir barbare, donc royal, face au monde de la cité, traverse l'ensemble des *Histoires* et constitue une pièce importante de son organisation : comme la grille de l'aquarelliste découpe et organise l'espace du tableau, la question du pouvoir structure (au moins partiellement) l'espace des *Histoires* : il y a un code du pouvoir.

## UNE REPRÉSENTATION DU POUVOIR ?

Poser la question du pouvoir n'est pas une façon de réintroduire le débat, interminable, sur les positions d'Hérodote. Est-il, lui qui a eu la chance de rencontrer Athènes, un partisan de la démocratie ? Peut-être, mais il lui arrive pourtant de critiquer ce régime ; serait-il alors favorable à l'oligarchie ? Non ; ou bien, solution moyenne, serait-il pour une démocratie modérée ? Et d'ailleurs est-il vraiment hostile à la tyrannie : oui pour certains, non pour d'autres ? Etc.[2].

Jean de Léry, au terme de son voyage, "invente" le sauvage qui ne sait pas écrire, mais qui fait écrire celui qui l'a découvert et observé. Hérodote, lui, "après avoir parcouru, de la même façon, les villes grandes et petites des hommes", ne ramène pas le sauvage, car il n'y

1. Cf. *supra*, pp. 155-157.

2. Comme exemple de ces sortes de jugement, on peut donner celui de K.H. WATERS : H. "has no hierarchy of constitution ; the traditional hate of tyranny is shown to be a mirage, the admiration for democracy, qualified" ("Herodotus and Politics", *Greece and Rome*, 1972, p. 150). Ou K. WUST, *Politisches Denken bei Herodot*, Diss. Munich, 1935.

a pas chez lui de "leçon d'écriture". S'il invente quelqu'un, c'est le barbare, qui sait, le cas échéant, utiliser l'écriture comme forme du pouvoir. Mais que veut dire "inventer" le barbare, alors que le barbare est en fait présent dès les tout premiers mots du *Prologue* ? Puisque Hérodote veut empêcher que "de grands et merveilleux exploits accomplis tant par les Barbares que par les Grecs ne cessent d'être racontés". Il y a donc les Grecs d'un côté, les Barbares de l'autre et nul besoin de s'expliquer là-dessus : on est dans le bien connu ; cela fait partie du savoir partagé et, comme le remarquera Thucydide, les deux termes font couple : Chez Homère en effet il n'y a pas de Barbares, mais il n'y a pas de Grecs non plus, et, par la suite, l'affirmation des uns comme Grecs est liée à la constitution des autres comme Barbares. Sans Grec pas de Barbare, et, en ce sens, Hérodote n'est donc pas l'"inventeur" du barbare.

C'est avec les guerres médiques, peut-on penser, que le couple se constitue et passe dans le savoir partagé et que barbare en vient à signifier, tout particulièrement, perse. Ou encore perse est le sens symbolique de barbare : le Barbare, c'est le Perse. Indiscutablement joue dans les *Histoires* cette équivalence symbolique, même si de nombreux barbares ne sont pas perses, mais je crois que le récit la développe et l'enrichit selon un processus que l'on peut schématiser ainsi : perse et barbare s'équivalent symboliquement ; or les Perses obéissent à un roi : ils sont les sujets de celui qu'on appelle en grec le Grand Roi. Donc les Barbares connaissent le pouvoir royal ; ou, plus précisément, il y a un lien entre barbarie et royauté : chez les Barbares le mode normal de l'exercice du pouvoir tend à être la royauté. Et aussi, de manière réciproque, la royauté risque d'avoir quelque chose de barbare, ou tout roi barbare, et peut-être même tout roi, risque de ressembler quelque peu au Grand Roi, c'est-à-dire à celui qui est aussi *ho Bárbaros* ou le Barbare par excellence.

Que les Barbares soient royaux, ou du moins la plupart d'entre eux, se vérifie dans les *Histoires*. Les Scythes, on l'a vu, n'échappent pas à la royauté en dépit des difficultés à articuler pouvoir royal et nomadisme. S'exerce en effet comme une contrainte de la royauté dans le monde barbare, qui transparaît dans ce jugement porté sur les Égyptiens : "Rendus à la liberté après le règne du prêtre d'Héphaïstos, les Égyptiens — car ils étaient *incapables* de vivre jamais sans roi — créèrent douze rois..."[1] et il en va de même pour les peuples d'Asie qui, en luttant contre la domination des Assyriens,

1. Hérodote, II, 147.

secouèrent la "servitude" *(doulōsúnē)* et "se rendirent libres" ; et tous, pendant un temps, furent "autonomes", mais, très vite, ils se donnèrent un nouveau tyran, en la personne de Deiokès dont c'était le désir le plus profond[1]. À ce point, les peuples d'Asie sont, non pas incapables de revendiquer la liberté, mais incapables de vivre avec.

Tout pouvoir barbare en outre, sans plus de précision sur sa nature exacte et sur la manière dont il est exercé, du simple fait qu'il est pouvoir, tend à apparaître comme royauté. Ainsi, à l'occasion de l'assemblée des peuples du Nord, au moment de l'invasion de Darius en Scythie, on voit apparaître les rois des Taures, des Agathyrses, des Neures, des Mélanchlaines, des Gélons, des Boudins, des Sauromates et même des Androphages, dont il est pourtant dit, un peu plus loin, qu'ils n'observent pas la justice et qu'ils n'ont aucune loi[2]. Tout se passe comme si une assemblée, dans le monde barbare, ne pouvait réunir que des rois.

Que les rois soient barbares, c'est-à-dire qu'ils aient quelque chose à voir avec le Grand Roi, c'est là une proposition qui, pour se vérifier, nécessite d'abord de s'interroger sur la nature de son pouvoir. Mais, pour mener à bien cette interrogation, on ne peut se dispenser d'introduire un autre personnage, le tyran. Il est très présent dans les *Histoires* et je crois que le Roi et le tyran vont de pair. Ils sont en effet l'un pour l'autre en position de miroir : le tyran est le miroir du Roi, tout comme le Roi est le miroir du tyran. L'image du pouvoir tyrannique se façonne donc par rapport au pouvoir royal, et l'image du pouvoir royal se constitue par rapport au pouvoir tyrannique. À la croisée de ces deux images se construit la représentation du pouvoir despotique.

À cette image du double miroir où se mirent, respectivement, le Roi et le tyran, on présentera une objection en mettant en avant le très fameux débat perse[3]. Vous prétendez que le Barbare est royal, et pourtant Hérodote met en scène des Perses qui, tout à fait clairement, envisagent pour leur pays un régime d'un autre type ? Vous

1. HÉRODOTE, I, 96.

2. *Ibid.* IV, 102, 106. Vers le sud, les Libyens ont des rois (IV, 159) ; les Indiens, à l'est, apparemment n'en ont pas, mais certains d'entre eux sont sujets du Grand Roi. Des Celtes, à l'ouest, il n'est rien dit.

3. HÉRODOTE, III, 80-82. Sur ce texte, la bibliographie est extrêmement abondante, on peut se reporter, en dernier lieu, à l'article de F. LASSERRE, "Hérodote et Protagoras : le débat sur les constitutions", *Museum Helveticum*, 33, 1976, pp. 65-84, avec indications bibliographiques.

insinuez que royauté et tyrannie renvoient l'une à l'autre, et pourtant le régime monarchique préconisé par Darius marque son originalité et souligne son excellence ?

Après avoir assassiné l'usurpateur, les conjurés se réunissent et discutent sur le régime à mettre en place : Otanès est partisan de l'isonomie, Mégabyze souhaite une oligarchie et Darius, lui, mais pourrait-il en être autrement, veut restaurer la monarchie. Parmi ces propositions, celle d'Otanès (précise le texte) rencontre l'incrédulité d'un certain nombre de Grecs. Autrement dit, ils ne peuvent pas croire qu'un barbare puisse penser en termes de pouvoir populaire. Or Hérodote insiste sur la véracité des propos (ils furent effectivement tenus) et il en donne pour preuve la conduite de Mardonios, après la révolte de l'Ionie. La domination perse une fois rétablie, il déposa les tyrans pour établir des régimes démocratiques[1]. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Qu'un Perse peut effectivement concevoir ce qu'est une démocratie, puisqu'il peut même s'en faire le promoteur ; mais, en l'occurrence, l'instaurer est aussi un moyen de se débarrasser de tyrans dont la récente révolte ionienne a montré qu'ils n'étaient pas sûrs ; mais surtout, elle a beau être concevable, applicable même, elle n'est concevable que pour des cités grecques et applicable qu'à elles seules. Si bien que cette preuve, mise en avant par Hérodote, fait au total bien la preuve qu'Otanès "parle grec".

Pour lui, en effet, il n'est de monarchie que tyrannique : qui dit monarchie dit nécessairement tyrannie et le portrait qu'il trace du monarque n'est autre que celui du tyran[2]. Le tyran lui-même se définissant comme l'inverse du régime isonomique : il ne rend pas de comptes, il met à mort sans jugement, il ne respecte pas les coutumes des ancêtres, il viole les femmes, il s'entoure des pires gens et se débarrasse des meilleurs, etc. On a là le premier portrait du tyran, tel que le reprendra la tradition jusqu'à Aristote. Pour Mégabyze, qui prend la parole ensuite, il en est de même : monarchie = tyrannie, et il résume toute cette partie de l'intervention d'Otanès par ces mots : "Ce qu'a dit Otanès conseillant d'abolir la *tyrannie*, tenez-le pour dit par moi aussi[3]." Dans les propos d'Otanès, il a donc entendu tyran-

1. Hérodote, VI, 43. On peut noter qu'Hérodote emploie le verbe *dēmokratésthai*, donc que pour lui l'isonomie d'Otanès = démocratie.

2. Otanès emploie d'abord les mots de *moúnarchos* et *mounarchiē*, puis celui de *túrannos*, avant de revenir à *moúnarchos*.

3. Quand Otanès parle de monarchie, il entend également tyrannie, mais lorsque Otanès évoque l'isonomie, il "entend" alors "pouvoir à la foule" *(plēthos)*,

nie et, tout comme lui, il estime que le ressort de ce régime est l'*húbris*. Tous deux "parlent grec", et complètement "de l'intérieur" de la cité : leurs propos n'ont en effet de sens que par rapport au modèle politique de la cité.

Darius ensuite prend la parole et, histoire oblige, c'est lui qui a le mot de la fin ; car chacun sait bien que c'est lui qui est monté sur le trône. Pour lui, ce qu'a dit Mégabyze à propos du "pouvoir à la foule" lui paraît bien dit, mais pas ce qui concerne l'oligarchie ; quant aux paroles d'Otanès sur la monarchie-tyrannie, il ne les a simplement pas entendues. Si Otanès et Mégabyze "parlaient grec", lui parle à la fois grec et perse. Il "parle grec" quand il explique qu'oligarchie et pouvoir au peuple engendrent, en leur sein, une lutte pour le pouvoir *(stásis)* qui, tôt ou tard, débouche sur une monarchie ; donc autant vaut faire l'économie de ces étapes. Mais cette inévitable dégénérescence, un Grec pourrait aussi bien l'appeler instauration d'une tyrannie : un Grec oui, mais pas Darius. Pour lui, en effet, monarchie signifie pouvoir d'un seul et elle est le meilleur régime, précisément parce qu'elle est le pouvoir d'un seul (on comprend donc qu'il lui soit impossible d'entendre les propos d'Otanès) ; peu importe comment on l'instaure et qui l'instaure. Mais il "parle aussi perse" dans sa manière de se référer à un passé qui est celui des Perses et à leurs coutumes. Alors que pour Otanès, la monarchie est ce qui s'oppose aux coutumes ancestrales, elle est, pour Darius, ce qui s'y conforme : la contradiction entre les deux arguments disparaît dès lors qu'on reconnaît qu'il est question de deux mondes différents. Au total, Darius ne réfute pas la thèse d'Otanès (monarchie = tyrannie), en démontrant que la monarchie diffère de la tyrannie. Toute son intervention montre que la question ne se pose simplement pas : la monarchie est le meilleur régime, parce qu'elle est la monarchie ; un point c'est tout[1].

Le débat perse ne ruine donc pas l'hypothèse du double miroir entre le Roi et le tyran. On objectera alors que c'est forcer le texte d'Hérodote, et qu'il n'existe d'ailleurs pas, à ce moment-là, de théorie de la tyrannie. Ainsi, pour K.H. Waters, Hérodote "shows no

ce qui, selon lui, est une tyrannie pire encore que la véritable tyrannie, car on a alors affaire à une *húbris* ignorante. En ce qui concerne le second point, Darius "entend" lui aussi la même chose.

1. À Otanès disant que "le meilleur" *(áristos)*, investi du pouvoir monarchique, ne pouvait faire autrement que d'être un tyran, Darius répond, ou plutôt ne répond pas : "Rien ne saurait se montrer préférable à un gouvernement unique, s'il est le meilleur."

revulsion for a tyrant, nor any ideological antipathy to the institution ; nor does he seek to use the rise and fall... of tyrants as illustrations of any moral scheme, nor even of any divine control of human affairs ; they, like all other men, have their successes and their failures, their happiness and their misery ; it is simple the inexorable march of events which is to be seen in their stories"[1] ; et il en va de même pour les Grands Rois. Au fondement de la position de Waters, il y a cette conviction simple : Hérodote est le père de l'histoire ; ce qui signifie qu'il s'intéresse avant tout aux événements et que son récit ne reconnaît d'autre loi que celle des faits. Le réel est donc trop divers pour jamais se laisser inscrire dans une théorie. Quant à la question d'une représentation du pouvoir, elle ne se pose tout simplement pas. Dès lors qu'on estime un tel présupposé bien simpliste, les conséquences ne le sont pas moins.

Quant à la tyrannie, les *Histoires* offrent sur elle des déclarations tout à fait explicites. Après avoir chassé les Pisistratides d'Athènes, les Lacédémoniens veulent les remettre sur le trône : Pourquoi ? Non pas du tout, par un soudain amour de la tyrannie, mais parce qu'ils comprennent que, sans tyran, les Athéniens risquent de devenir aussi puissants qu'eux *(isóroppoi)* et donc de menacer à terme leur prééminence sur le continent. Aussi réunissent-ils leurs alliés pour leur proposer une expédition visant à rétablir Hippias. Prend alors la parole le Corinthien Soclès, qui parle en tant que spécialiste de la question : à Corinthe, la tyrannie, ils savent ce que c'est — ils ont eu les Cypsélides et le très fameux Périandre. Mais avant de raconter tout simplement l'histoire des Cypsélides, il commence par un court préambule où il explique que le tyran, c'est le désordre dans l'univers et la tyrannie, la confusion et qu'instaurer une tyrannie, c'est littéralement... mettre le *kósmos* sens dessus dessous : "En vérité, le ciel va s'enfoncer sous terre, et la terre planer au-dessus du ciel, les hommes vont faire leur demeure dans la mer et les poissons là où l'avaient les hommes, puisque, vous, ruinant les régimes égalitaires *(isokratías)*, vous vous préparez à rétablir dans les villes des régimes

1. K.H. WATERS, *Herodotos on tyrants and despots, a study in objectivity*, Wiesbaden, 1971, p. 41 (avec la bibliographie de cette question). Waters évoque justement le débat perse pour montrer qu'il n'y a nulle consistance dans l'emploi du vocabulaire du pouvoir (*contra* voir A. FERRILL, "Herodotus on tyranny", *Historia*, 27, 1978, pp. 385-399). Ceci encore de WATERS : "The detailed study of his treatment of tyrants and of his handling of the king of Persia, only proved a completely objective stance, a concern with *facts* and their rational causal relations, becoming a true historian" (p. 100).

tyranniques, ce qu'il y a au monde de plus injuste et de plus sanguinaire[1]." Oui, dira-t-on, mais c'est Soclès, le Corinthien, et non Hérodote, qui parle : sans doute ; toutefois Soclès, en se contentant de raconter la tyrannie des Cypsélides, persuade les alliés, et l'effet de son discours, c'est que l'expédition n'a finalement pas lieu[2]. Autrement dit, au niveau de son récit, le narrateur reconnaît la *force* de l'intervention de Soclès (elle persuade les alliés), mais, reprise dans le récit, elle ne doit pas moins persuader le destinataire des *Histoires* : elle vaut donc comme argument dans la stratégie du faire-croire déployée par le narrateur.

Les Lacédémoniens estiment que disparition de la tyrannie et augmentation de la puissance d'Athènes vont de pair ; là encore, on pourrait objecter que c'est l'opinion des Lacédémoniens et non du narrateur. Mais on aurait tort, lui-même en effet donne, sous forme de loi, l'explication de ce phénomène : "Ce n'est pas dans un cas isolé, c'est d'une façon générale que se manifeste l'excellence de l'égalité de parole *(isēgoriē)* : gouvernés par des tyrans, les Athéniens n'étaient supérieurs à la guerre à aucun des peuples qui habitaient autour d'eux ; affranchis des tyrans, ils passèrent de beaucoup au premier rang. Cela prouve que dans la servitude, ils se conduisaient volontairement en lâches, pensant qu'ils travaillaient pour un maître *(despótēs)*, au lieu qu'une fois libérés, chacun trouvait son propre intérêt à accomplir sa tâche avec zèle[3]." Le tyran est donc le *despótēs* pour qui on aurait bien tort de travailler, et un facteur de désordre dans le *kósmos*.

J'en reviens maintenant à l'hypothèse du double miroir. Au niveau du récit, peut-on remarquer, le Grand Roi joue le rôle de garant, de soutien, de défenseur, de refuge des tyrans, mais aussi des ex-tyrans, qui, pour une raison ou une autre, ont perdu leur place. Histiée, le tyran de Milet, exprime tout crûment cette situation au moment où Darius est en Scythie. Les Scythes engagent en effet les Ioniens, qui en ont la garde, à rompre le pont sur l'Istros, mais Histiée fait remarquer à ses collègues que couper le pont, c'est scier la branche sur laquelle ils sont assis : si Darius disparaît, disparaît aussi leur tyrannie[4]. Polycrate, tyran de Samos, s'entend avec Cambyse : il lui propose une flotte pour l'aider à envahir l'Égypte,

1. Hérodote, V, 92.
2. *Ibid.*, V, 93.
3. *Ibid.*, V, 78.
4. *Ibid.*, IV, 137.

mais il choisit, pour équiper ces bateaux, les citoyens dont il veut se débarrasser et recommande bien au Roi de ne pas les lui renvoyer[1]. Quand Hippias, le fils de Pisistrate, est chassé d'Athènes, il trouve tout naturellement refuge en Asie, d'où il fait tout ce qu'il peut pour qu'Athènes "lui soit soumise et soit soumise à Darius" ; c'est d'ailleurs lui qui, un peu plus tard, guidera les Barbares à Marathon[2]. Hérodote mentionne encore des Pisistratides installés à la cour, à Suse, qui poussent Xerxès à envahir la Grèce, et qui d'ailleurs suivront dans les bagages de l'armée[3].

Mais le Roi n'accueille pas seulement des tyrans ou des ex-tyrans, il sait aussi recevoir des ex-rois : quand Démarate, roi de Sparte, est détrôné, il s'enfuit et, d'étape en étape, il aboutit finalement à Suse ; sa fuite s'achève quand il est auprès de Darius qui "le reçoit magnifiquement et lui fait don d'un territoire et de villes" : là seulement il trouve la sécurité et est encore reconnu comme ce qu'il n'est plus en Grèce, comme un roi[4], c'est-à-dire aussi comme un vassal du Grand Roi[5].

*Le pouvoir despotique.*

Comme le notait Otanès, la monarchie-tyrannie a pour ressort l'*húbris* et le personnage du tyran n'est qu'envie, qui se nourrit elle-même, sans jamais pouvoir se rassasier. De plus le *despótēs* est la proie du désir *(érōs)* : désir sexuel et désir du pouvoir, amour illégitime et amour du pouvoir. Dans l'ensemble des *Histoires,* le mot *érōs* ne s'applique qu'aux rois et aux tyrans : seuls ils connaissent ce désir excessif[6]. La tyrannie, comme le déclare un personnage, a en effet beaucoup d'*amoureux (erastaí)*[7]. Deiokès, celui qui va faire

1. Hérodote, III, 44.
2. *Ibid.*, V, 96 ; VI, 107.
3. *Ibid.*, VII, 6 ; VIII, 52.
4. *Ibid.*, IV, 70. On sait le rôle d'"interprète" qu'il joua ensuite auprès de Xerxès : ne comprenant rien au comportement des Grecs, Xerxès, en plusieurs occasions, lui demande la "traduction", l'écoute attentivement, mais ne le croit pas (VII, 101, 209, 234).
5. Dans ce dossier sur les rapports entre rois et tyrans, on pourrait faire figurer aussi les récits d'enfance : rapprochements, par exemple, entre l'enfance de Cyrus (I, 107 sq.), et celle de Cypsélos, V, 92 ; cf. M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, 1944.
6. S. Benardete, *Herodotean inquiries*, La Haye, 1969, p. 137.
7. Hérodote, III, 53.

retomber les Mèdes en esclavage, *"désire"* devenir tyran[1]. Pausanias, le régent de Sparte, chercha, dit-on, à épouser la fille d'un cousin de Darius, car il avait le *désir* de devenir tyran de la Grèce[2]. Pour les rois, *érōs*, ne pouvant être désir du pouvoir, est désir de ce qui est interdit : Cambyse *désire* sa sœur, Mykérinos, le pharaon, aurait *désiré* sa propre fille, Xerxès *désire* la femme de son fils[3]. Ariston, roi de Sparte, *désire* une femme, qui, si elle ne lui est pas absolument interdite, est toutefois la femme de son meilleur ami ; en outre, il a déjà deux femmes, elle sera donc la troisième et, pour l'obtenir, il use d'un stratagème[4]. Candaule, roi de Lydie, lui, *désire* sa femme : donc rien d'illégitime cette fois ; toutefois le texte précise bien que son amour est "excessif" et qu'il ne pouvait que lui arriver malheur[5] ; pour un Grec, ce n'est point en effet cette sorte de désir qui doit présider aux relations entre époux.

Si le pouvoir despotique a pour ressort l'*húbris* et connaît *érōs*, on peut ajouter que la transgression et la répétition sont sa loi, qu'il s'exerce dans le secret, qu'il se manifeste par la marque et la mutilation, que l'échec enfin est son destin.

Ceux qui transgressent, au sens littéral du mot, et qui, génération après génération, répètent cette transgression, sont, d'abord et avant tout, les Grands Rois. Transgresser veut dire sortir par *húbris* de *son* espace pour entrer dans un espace étranger, et l'indice de cette sortie, c'est la construction d'un pont sur un fleuve ou, pire encore, sur un bras de mer. Cyrus, le fondateur de la dynastie, le premier, va trop loin : il jette un pont sur l'Araxe pour attaquer les Massagètes, au nord, et il en meurt[6]. Darius franchit et le Bosphore et l'Istros : il passe en Europe et attaque des nomades ; il est battu[7]. Xerxès est obligé de s'y prendre à deux fois pour relier les deux rives de l'Hellespont : sitôt construit, le premier pont est en effet détruit par la tempête[8]. Cette transgression spatiale est aussi transgression d'un

1. Hérodote, I, 96.
2. *Ibid.*, V, 32.
3. *Ibid.*, III, 31 ; II, 108 ; IX, 108.
4. *Ibid.*, VI, 62 : il lui fait prêter serment qu'ils se donneront tout "objet? qu'ils choisiront dans leurs biens respectifs. On trouve à nouveau un roi spartiate en cette compagnie des Rois et des tyrans.
5. *Ibid.*, I, 8. Il en fait l'éloge avec excès, et la croyant la plus belle du monde, il veut la faire voir nue à Gygès, son confident.
6. *Ibid.*, I, 205. Cambyse, lui, prétend franchir le désert, qui est une sorte de mer, pour attaquer les Éthiopiens Longue-Vie (III, 25).
7. Cf. *supra*, p. 68 sq.
8. Hérodote, VII, 34. À ces vaillants "pontonniers", on pourrait encore ajou-

espace divin et agression à l'égard des dieux. Agression, car, comme le dit Thémistocle aux Athéniens, "la jalousie des dieux et des héros n'a pas voulu qu'un seul homme régnât sur l'Asie et l'Europe ; un homme impie et criminel"[1]. Elle est agression aussi, car s'indique parfois un lien entre le monde divin et l'espace politique : ainsi l'incendie par les Athéniens du temple de la déesse "du pays" *(epichôrios)*, Kybébé (Cybèle) à Sardes, sera invoqué par les Perses quand ils brûleront les sanctuaires grecs en Grèce[2]. De même, au moment de franchir le pont, Xerxès invite les Perses à prier les dieux qui ont reçu en lot la terre de Perse *(Persída gên lelógchasi)*[3] : à la part, à la *moîra* territoriale correspondrait donc une *moîra* divine.

Le *despótēs* ne peut pas s'empêcher de violer les *nómoi*, les règles sociales, religieuses ou sexuelles. Candaule, par exemple, en demandant à Gygès de voir sa femme nue, lui demande d'accomplir une action qui sort de la règle *(ánomos)*[4], car chez les Barbares, on ne doit pas se montrer nue. Cambyse, lui, est probablement le violeur de *nómoi* par excellence : au moment où il fait campagne en Égypte, il trouve le moyen de ne respecter ni les *nómoi* égyptiens, ni les *nómoi* perses[5] ; il ne s'en prend pas du tout aux *nómoi* égyptiens pour imposer les coutumes perses, non, il bouleverse, follement, les unes et les autres... Figurent aussi dans cette galerie les tyrans d'autrefois, tels Pisistrate ou Périandre. Pisistrate épouse la fille de l'Alcméonide Mégaclès, mais comme il ne veut pas avoir d'enfant, il a avec elle des relations *ou katà nómon*, qui ne sont pas selon le *nómos* du mariage fait pour procréer des enfants légitimes[6]. Quant à Périandre, non content de tuer sa femme, il a avec elle des relations sexuelles une fois qu'elle est morte[7]. Périandre est aux tyrans archaïques ce que Cambyse est aux rois : l'excès dans la transgression.

Le *despótēs* enfin exerce son pouvoir sur les corps, qu'il marque à sa guise, par le fouet d'abord ; les Rois en effet fouettent : l'armée perse marche au fouet, et rien de bon estiment-ils ne peut se faire sans lui ; Xerxès, on s'en souvient, va même jusqu'à faire fouetter

ter Crésus (I, 75), qui, franchissant l'Halys — frontière avec les Mèdes —, détruit un "grand empire", le sien.

1. HÉRODOTE, VIII, 109.
2. *Ibid.*, V, 102.
3. *Ibid.*, VII, 53.
4. *Ibid.*, I, 8.
5. *Ibid.*, III, 16, 27, 30, 37...
6. *Ibid.*, I, 61.
7. *Ibid.*, V, 92.

l'Hellespont[1]. Cambyse fait fouetter les prêtres d'Apis[2]. Un seul Grec use une fois du fouet, et c'est Cléomène, le roi de Sparte[3]. Le fouet, c'est l'arme du maître sur le corps de l'esclave, comme l'indique très clairement dans le récit l'histoire des esclaves scythes. En l'absence des hommes, les femmes scythes couchent avec leurs esclaves. À leur retour (vingt-huit ans après), les Scythes trouvent une génération de jeunes hommes, qui s'opposent à eux : ils commencent par se battre avec ces fils d'esclaves, puis décident de troquer leurs armes contre le fouet. À cette vue, les jeunes gens cessent aussitôt de combattre et s'enfuient[4]. Le fouet, signe de la maîtrise, les a donc forcés à se reconnaître comme esclaves, pour qui la seule arme désormais est la fuite.

Le Roi ensuite coupe, mutile, marque les corps de ses sujets. Au moment des funérailles du Roi, la longue caravane des Scythes se mutile et les outrages qu'ils s'infligent inscrivent leur appartenance et les signalent comme Scythes et comme sujets[5]. Phérétimé, femme de Battos, pour venger l'assassinat de son fils Arkésilas par les gens de Barké, en Cyrénaïque, s'empare de la ville avec une armée perse, puis elle fait empaler les hommes autour des murailles et coupe les seins des femmes dont elle garnit aussi le tour des murs[6]. Périandre s'en prend, lui, au corps des futurs citoyens : il envoie en effet à Sardes trois cents jeunes gens pris parmi les premières familles de Corinthe, pour y être faits eunuques ; par ce pouvoir exorbitant qu'il s'arroge sur la reproduction, c'est le corps civique lui-même qu'il entend contrôler[7]. Quant au Grand Roi, il coupe le nez, les oreilles, la tête[8], c'est là un mode courant d'exercice du pouvoir, mais réser-

1. HÉRODOTE, le fouet est évoqué en III, 130 ; VII, 35, 54 ; VIII, 109 (Hellespont) ; VII, 22, 56, 223. Cyrus, encore officiellement le fils du bouvier, est choisi comme roi par les enfants avec qui il joue : aussitôt il fouette le fils d'un noble Mède, qui n'écoute pas ses ordres ; ce comportement typiquement "royal" le fait reconnaître par Astyage (I, 114-116).

2. *Ibid.*, III, 16, 29.

3. *Ibid.*, VI, 81.

4. *Ibid.*, IV, 3 ; histoire scythe, si l'on veut, mais à la manière grecque.

5. *Ibid.*, IV, 71-73 ; cf. *supra*, p. 157 sq.

6. *Ibid.*, IV, 202. Après de tels excès de vengeance, surtout de la part d'une Grecque, Phérétimé finit mal : toute vive, elle fourmille de vers. Autres exemples d'empalement : III, 132, 159 (Darius) ; IV, 43 ; IX, 78 (Xerxès).

7. *Ibid.*, III, 48. P. SCHMITT-PANTEL, "Histoire de tyran ou comment la cité construit ses marges", *Les Marginaux et les exclus dans l'histoire*, Paris, 1979, pp. 217-231. Sur un marchand d'eunuques et sur les désagréments qu'il y a à pratiquer ce métier "le plus impie", *ibid.*, VIII, 105-106.

8. *Ibid.*, III, 69, 79 ; VII, 35, 238 ; VIII, 90 (118) ; IX, 172.

vé au seul souverain. Quand Zopyre, un des principaux Perses, veut faire croire aux Babyloniens assiégés par Darius qu'il est un transfuge, il se coupe le nez, les oreilles, rase sa chevelure et se flagelle le corps. En le voyant Darius est indigné et lui demande qui a eu l'audace de mutiler un homme de son rang ; Zopyre répond : "Il n'existe pas d'homme, sinon toi, qui ait assez de puissance pour m'avoir mis, moi, en pareil état[1]." On se rappelle le traitement infligé par Xerxès au cadavre de Léonidas et la réponse de Pausanias à l'Éginète qui lui suggère d'en faire autant au cadavre de Mardonios : une telle conduite convient à des Barbares, et non à des Grecs[2]. Le Roi enfin marque ses sujets, comme le maître ses esclaves ou comme la cité appose ses armoiries sur le corps de ses esclaves publics : quand les Thébains se rendent aux Perses, ils sont marqués des empreintes royales[3]. On dit aussi que Xerxès, non content de l'avoir fait battre, fit marquer l'Hellespont au fer.

La marque corporelle, toujours ignominieuse, est signe d'esclavage[4]. Le pouvoir despotique se manifeste au total comme le pouvoir du maître sur l'esclave.

Faut-il estimer pour autant que la représentation des rapports maître/esclave est le modèle du pouvoir despotique, ce qui permet de le penser ? Ou doit-on se contenter de dire que les deux représentations renvoient l'une à l'autre : le pouvoir du maître d'esclaves comme symbole du pouvoir despotique, et le pouvoir despotique, tout autant symbole du pouvoir du maître d'esclaves ? A s'en tenir au vocabulaire, le même mot *despótēs* dans les *Histoires* s'applique au maître d'esclaves, au tyran, au Roi, aux dieux, et aussi, une fois, à la loi[5].

Pour Xerxès en effet, les Grecs, n'étant pas menés au fouet, n'ont

1. HÉRODOTE, III, 154-155. Cf. aussi III, 118, où un Perse s'arroge ce droit régalien et ce qu'il lui en coûte.

2. *Ibid.*, IX, 78-79.

3. *Ibid.*, VII, 233.

4. Sauf pour les Thraces, pour qui être marqué *(stizein)* est signe de noblesse *(eugenés)*, l'absence de marque étant au contraire signe de naissance ignoble (*ibid.*, V, 6).

5. Par exemple, VI, 83 (les esclaves rebelles d'Argos et leurs maîtres) ; V, 78 (Athènes libérée des tyrans) ; IV, 127 (à Darius, qui lui demande de le reconnaître comme *despótēs*, le roi des Scythes répond qu'en fait de *despótēs*, il ne reconnaît que Zeus et Hestia) ; de même les Massagètes reconnaissent le soleil comme *despótēs* (I, 212) ; il semblerait que seuls les Barbares entretiennent de tels rapports avec les dieux. Indice de plus que tout pouvoir, dans ce monde, ne peut se penser que sur le modèle de celui du Roi ; enfin, VII, 104 (la liberté de la loi contraint les Spartiates plus sûrement que la peur ne contraint les sujets du Roi).

aucune chance d'être même simplement braves, contre les Perses qui, sous les coups de fouet, sont au contraire obligés de se montrer plus braves qu'ils ne sont. Ce qui manque à ces hommes qui ne sont pas gens du fouet, c'est un *despótēs*. À cela Démarate répond : pas du tout, ils ont un *despótēs*, mais ce maître c'est le *nómos*, la loi. Et il entend précisément le *nómos* guerrier : le Spartiate ne doit pas fuir du champ de bataille, mais rester à sa place dans le rang *(ménein)*[1]. Alors, au lieu du roi, le *nómos*, ou d'un pouvoir despotique l'autre ? Non pas, car instaurer le *nómos*, c'est chasser le tyran ; la loi ne mutile pas, elle est la négation de la transgression et elle est ce qui à l'*húbris* substitue la mesure[2].

Roi-sujet, maître-esclave, les deux couples, du point de vue du pouvoir, sont superposables : le Roi est comme un maître d'esclaves et le maître est comme un Roi. À cette première façon de concevoir le *despótēs* s'en ajoute peut-être une autre ? N'a-t-on pas rapproché les destins de ces personnages de celui des héros tragiques ? N'a-t-on pas parlé de ces petites tragédies incluses dans le grand récit des *Histoires*[3] ? Crésus, Candaule, Polycrate de Samos, mais aussi Cléomène de Sparte et Cyrus, Cambyse, Xerxès... ne sont-ils pas des héros tragiques ?

Globalement, on a noté le rôle joué par la tragédie dans la naissance de l'histoire. Avec *La Prise de Milet* et *Les Phéniciennes* de Phrynichos, avec *Les Perses* d'Eschyle (472 av. J.-C.), les guerres médiques deviennent un sujet possible. "The peripeteia of Persia could be ranked with the fate of the Seven who marched against Thebes, or the career of the House of Atreus. The Greeks had come to the realization that an event of their own time was just as appropriate a literary theme as the events of the distant past[4]." La tragédie n'est pas à l'origine de l'histoire, mais simplement de telles tragédies créent un champ d'acceptabilité dans lequel il devient possible pour quelqu'un de raconter à ses contemporains les guerres entre Grecs et Barbares ; et les principaux acteurs du drame peuvent donc être des héros tragiques.

1. HÉRODOTE, VII, 104.

2. *Ibid.*, III, 80, 142 ; J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, t.I, pp. 185-229.

3. K.H. WATERS, *op. cit.*, "Herodotos and tragedy", p. 86 sq., avec la bibliographie. Waters est bien sûr hostile à une telle vision : Hérodote fait de l'histoire et non de la littérature — "vivant res, pereant tragoediae might have been his motto" (p. 100).

4. R. DREWS, *op. cit.*, p. 35.

Mais la tragédie est une invention de la cité, pour elle-même et même l'invention d'une cité (Athènes), à un moment précis (la fin du ~ VI^e^ et le début du ~ V^e^ siècle) ; or, dans les *Histoires*, le tragique est extérieur à la cité et les héros tragiques sont justement les despotes, alors que la cité, elle, "fonctionne comme une machine antitragique"[1]. On aurait donc le paradoxe suivant : c'est dans le monde où la tragédie existe effectivement qu'elle n'a pas cours, alors qu'elle est présente dans le monde où elle n'existe pas. Liée à la cité, elle ne fonctionne pourtant, dans l'espace des *Histoires*, que dans le monde sans *pólis* en mettant en scène des héros", qui ignorent ou refusent la cité et ses valeurs.

Mais le paradoxe n'est qu'apparent : le personnage tragique est en effet un être en proie à l'*húbris*[2], si bien que la tragédie ne peut se déployer que dans un monde qui laisse une place à l'*húbris* ; or la cité exige précisément de nier et de refuser le jeu de l'*húbris* au profit de la mesure, alors que le pouvoir despotique est le lieu même de l'*húbris* qui, comme le montrait Otanès, en est même le ressort. Dès lors qu'ils sont mus par l'*húbris* les représentants du pouvoir despotique ne peuvent avoir d'autre comportement que tragique et pour eux, comme pour le Xerxès des *Perses*, la "démesure en mûrissant produit l'épi de l'erreur funeste, et la moisson qu'on en lève n'est faite que de larmes"[3]. Ils sont gens en effet qui, selon la formule d'Hérodote, "doivent terminer mal"[4].

Miltiade est l'un d'eux : il faut en effet qu'il termine mal, et pourtant il est athénien et même stratège au moment de Marathon, mais il est aussi tyran de Chersonèse et entend mener une expédition contre Paros en son nom et pour son propre compte[5]. Il passe donc du monde "antitragique" de la cité au monde du despotisme et de l'*húbris* : il va de l'un à l'autre et il meurt finalement, après avoir commis une transgression majeure ; il a pénétré dans l'enclos de Déméter Thesmophore, qui est un lieu interdit aux hommes. En sau-

1. P. VIDAL-NAQUET, *Sophocle, Tragédies*, Paris, 1973, préface, p. 17.

2. L. GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, 1917 ; A. ATKINS, *Moral values and political behaviour in ancient Greece*, Londres, 1972.

3. ESCHYLE, *Les Perses*, 821-822.

4. HÉRODOTE, I, 8 (Candaule) ; II, 61 (Apriès) ; III, 40, 43, 124, 125 (Polycrate) ; IV, 79 (Skylès), 205 (Phérétimé, *apéthane kakôs*) ; VI, 84 (Cléomène, *apéthane kakôs*), 135 (Miltiade) ; IX, 109 (maison de Masistès) ; III, 65 (Cambyse, il n'est pas dans les moyens de la nature humaine de détourner ce qui doit arriver).

5. *Ibid.*, VI, 132-136 ; voir P. VIDAL-NAQUET, *Sophocle*, p. 18.

tant le mur du sanctuaire, il se démet la cuisse, la gangrène gagne peu à peu et il meurt : très exactement comme Cambyse[1].

Dans les *Histoires*, les schémas tragiques servent donc comme modèle d'intelligibilité du pouvoir despotique ; ils permettent de l'inscrire dans le récit, de rendre compte de son fonctionnement, d'expliquer son échec ; ils sont un moyen pour le narrateur de faire croire au destinataire qu'il a prise sur ce monde autre, éloigné de lui dans l'espace ou dans le temps. Mais les *Histoires* ne sont ni une tragédie ni un montage de tragédies. En effet pour qu'il y ait tragédie, véritablement, il faut la coprésence du monde des héros et du monde de la cité et c'est leur heurt qui produit la situation tragique[2]. Or les *Histoires* séparent le monde de la cité de celui des héros, ou plutôt de ce qui en tient lieu, à savoir les despotes. Dès lors ces héros des *Histoires*, tragiques si l'on veut, dans la mesure où ils sont mus par l'*húbris* inhérente à leur pouvoir, eux qui, tour à tour, convoqués par le narrateur, paraissent sur la scène, il vaut mieux les appeler simplement héros hérodotéens. Et plutôt que de dire que l'univers despotique est tragique, il vaut mieux écrire que c'est un lieu où il y a du tragique.

Le pouvoir despotique a pour loi la transgression. Mais deux personnages vivent dans l'excès même de transgression et poussent sa répétition jusqu'à son terme ultime : la folie et la mort. Ces deux compagnons de folie sont Cambyse, le Grand Roi, et Cléomène, le roi de Sparte. L'un et l'autre sont fous : ils le sont dès leur naissance, pour les uns, ou ils le deviennent plus tard, pour les autres[3]. Tous deux transgressent les lois sacrées : Cléomène suborne la Pythie, coupe les arbres à Éleusis, incendie le sanctuaire du héros Argos, veut sacrifier lui-même à Héra, quoique étranger, fait fouetter un prêtre[4]... Cambyse, lui, va peut-être encore plus loin dans la transgression, car il tourne en dérision *(katagelân)* les *nómoi* égyptiens et tout son comportement est contraire à la fois aux coutumes perses et aux coutumes égyptiennes : il fait fouetter et brûler un cadavre, tue le taureau Apis, se moque des statues dans les temples et les fait brûler[5]. Dans sa folie, il ne sait même plus qui il est : il n'est pas égyp-

1. HÉRODOTE, III, 66.
2. J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972.
3. HÉRODOTE, III, 33 ; V, 42. On pourrait écrire deux "vies parallèles" de ces deux compagnons de transgression.
4. *Ibid.*, VI, 75.
5. *Ibid.*, III, 16, 27 sq., 37.

tien et n'est plus perse. Transgression sexuelle aussi : l'un est accusé de fréquenter *(phoitân)* la femme de son hôte[1], l'autre, Cambyse, accumule, comme à plaisir, toutes les perversions : il épouse sa sœur, puis la tue alors qu'elle est enceinte, et épouse une autre sœur, plus jeune[2]. Tous deux meurent de leur folie. Cambyse se blesse à la cuisse, là même où il avait blessé Apis, mais dès lors qu'il se sait condamné, il recouvre son bon sens. La gangrène le gagne et il meurt[3]. L'autre, non seulement ne sait plus qui il est (il jette son sceptre au visage des Spartiates), mais encore il se traite comme s'il était un autre : alors qu'il est entravé, il se découpe vivant avec un couteau[4].

Ainsi le pouvoir despotique, pour se penser, renvoie du côté des rapports maître/esclave et fait appel à un modèle tragique. Mais ses héros, les despotes, sont des héros hérodotéens au sens où Claude Lefort parle, à propos du César Borgia du *Prince*, de héros machiavélien[5].

Dans cette galerie des despotes, à côté des Grands Rois, des rois barbares et des tyrans, figurent des rois spartiates et l'un d'eux, Cléomène, occupe même une place de choix, tout à côté de Cambyse. Cette présence n'est pas une surprise, puisque nous avions déjà noté un rapprochement explicite entre les rois spartiates et les princes barbares à l'occasion de leurs funérailles[6]. Cette tendance à la barbarie qui est la leur est en même temps l'indice du problème qu'il devait poser aux autres Grecs, dans la mesure où pour rendre compte de cette institution, on suggère un détour par la terre d'Asie : détour qu'impose l'étude de la représentation du pouvoir dans les *Histoires* et du code qui l'organise.

Indice aussi que tout roi, du simple fait qu'il est roi, risque de bas-

1. Hérodote, V, 70.
2. *Ibid.*, III, 31-33.
3. *Ibid.*, III, 64.
4. *Ibid.*, VI, 75.
5. Cl. Lefort, *Le Travail de l'œuvre : Machiavel*, Paris, 1972, p. 68 : "Le César Borgia du *Prince* est un héros machiavélien qui donne à penser sur la fonction du prince et dont les traits ne sont *significatifs* que parce qu'ils se *distinguent* de ceux d'autres personnages machiavéliens, de Giovompagolo Baglioni ou de Francesco Sforza, par exemple." Mais aussi héros machiavélien en un autre sens, non plus différence entre des personnages à l'intérieur même de l'œuvre, mais différence entre le héros et le "César Borgia historique" : les écarts et les déformations sont "un indice précieux de la constitution symbolique de l'œuvre". De même, si le Cambyse d'Hérodote est fou, le " Cambyse historique " semble ne pas l'avoir été du tout.
6. Cf. *supra*, pp. 166-170.

culer du côté du pouvoir despotique ou barbare. Entre la cité et les autres (et Sparte est une cité, mais elle a des rois), la coupure majeure est bien celle du pouvoir et un des effets des *Histoires*, c'est de traduire cette coupure.

En amont, ce portrait du *despótês*, comme réceptacle de toutes les perversions (qui sont en lui en puissance, sinon en acte) donne un visage aux tyrannies archaïques. On dispose désormais d'une figure type qui donne sens aux histoires qui courent sur ces tyrans. Pour Hérodote, par exemple, Périandre est un personnage de transgresseur, un peu comme Cambyse ou Cléomène, et pas du tout un des Sept Sages[1]. Mais il est vraisemblable de penser que ces histoires ont aussi contribué à tracer ce portrait. En aval, le portrait va être repris, dans la tragédie, mais aussi ailleurs et notamment, au ~ IV^e^ siècle, chez Platon et Aristote[2]. Je n'entends pas ici faire une historiographie du tyran, et je n'entends pas non plus affirmer qu'il y a eu référence à Hérodote ou même influence d'Hérodote : on sait d'ailleurs bien qu'influence est un vocable commode pour marquer un lien, en masquant une méconnaissance ; mais simplement indiquer qu'en ce point, autour du pouvoir reconnu comme un élément fondamental de la constitution symbolique des *Histoires*, on saisit peut-être le passage de la constitution (la grille des *Histoires*) aux *Histoires* comme institution (comme grille). Désormais en effet dans le savoir partagé, le Roi, c'est le despote, et le tyran, c'est le despote, c'est-à-dire cette figure imaginaire, produite par le jeu du double miroir (Roi = tyran), mue par l'*húbris* et se conduisant comme un maître avec ses esclaves.

Ainsi, pour Platon, le régime perse se définit par un excès de *servitude* et un excès de *despotisme*[3]. Certaines monarchies barbares, selon Aristote, se définissent comme des *tyrannies* héréditaires conformes aux lois. Mais la théorie de l'esclavage ayant progressé, il ajoute, les Barbares étant "par le caractère naturellement plus portés à la servitude que les Hellènes, et les Asiatiques que les Européens, ils supportent le pouvoir despotique sans élever aucune plainte"[4]. Ou cet exemple encore, construit également selon le double miroir :

1. C'est NICOLAS DE DAMAS, *F. Gr. Hist.*, F 58 (JACOBY), qui fait allusion à un Périandre au nombre des Sept Sages, ce que d'ailleurs il refuse d'admettre.
2. Voir, notamment, EURIPIDE, *Suppliantes*, 452 sq. ; PLATON, *République*, 565 *d* sq., 615 *c* sq. ; ARISTOTE, *Politique*, livre V.
3. PLATON, *Lois*, 694 *a* sq.
4. ARISTOTE, *Politique*, 1285 *a* 20.

la plupart des mesures permettant de conserver une tyrannie ont été fixées par Périandre, mais "beaucoup de moyens analogues peuvent être aussi empruntés au pouvoir perse"[1] ; le tyran et le Roi.

## HÉRODOTE RHAPSODE ET ARPENTEUR

> *"... Je veux, j'exige que tout autour de moi soit dorénavant mesuré, prouvé, certifié, mathématique, rationnel. Il faudra procéder à l'arpentage de l'île, établir l'image réduite de la projection horizontale de toutes les terres, consigner ces données dans un cadastre. Je voudrais que chaque plante fût étiquetée, chaque oiseau bagué, chaque mammifère marqué au feu. Je n'aurai de cesse que cette île opaque, impénétrable, pleine de sourdes fermentations et de remous maléfiques, ne soit métamorphosée en une construction abstraite, transparente, intelligible jusqu'à l'os."*
>
> M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique.*

Ainsi, à la question : que faire croire ? peut-on répondre : les *Histoires* font croire qu'entre Grecs et Barbares la différence est de pouvoir. Le code du pouvoir est comme une chaîne sur laquelle peut passer la trame du récit, et cette figure imaginaire du despote, tout à la fois roi et tyran, est un des effets symboliques que produit le texte.

A ce premier effet peut s'en ajouter un second, non moins général. Pour le destinataire, les *Histoires* se déploient en effet comme une représentation du monde habité. Et, aujourd'hui encore, le lecteur moderne, une fois refermé le IX^e^ livre, retire de sa lecture un tableau du monde : non seulement une carte, comme celle d'Anaximandre ou d'Hécatée, mais aussi une carte en mouvement. Là encore il ne s'agit pas de s'arrêter aux effets ponctuels de connaissance (tel peuple habite là, tel fleuve coule dans cette direction...), mais il convient de s'attacher aux grandes procédures organisatrices : arpenter, classer, inventorier, ordonner ; et de voir comment, par le jeu de ces opérations, se construisent les *Histoires* ; si, en dépit de

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 1313 *a* 4.

son insuffisance, on reprend la métaphore de la grille, on peut écrire que le jeu de l'arpentage, du classement, de l'inventaire, de l'ordonnancement forme une des grilles des *Histoires*, qui ne peut manquer de produire un effet sur le destinataire ; et de là se pose, à nouveau, la question des *Histoires* comme grille et de leur effet par-delà elles-mêmes.

*L'arpenteur.*

L'arpentage a ses joies qu'Hérodote sait goûter. Il se plaît en effet à donner les mesures d'un bâtiment, d'une route, d'un fleuve, d'une mer ou d'un pays, mais il lui plaît plus encore de préciser que la mesure a été faite par lui : c'est "moi", c'est "nous" qui avons pris les mesures ; ainsi en va-t-il, par exemple, de la pyramide de Chéops[1], ou des dimensions totales du Pont-Euxin : "Sa longueur est de onze mille cent stades, sa largeur, là où il est le plus large, de trois mille trois cents." Mais la mesure, là, est le résultat, non de son propre arpentage, mais de son propre calcul : j'ai mesuré ainsi *(moi memetréatai)* : sachant qu'un navire met X jours pour traverser, sachant d'autre part qu'un navire parcourt Y stades par jour (et il distingue entre la distance parcourue pendant la journée et la distance parcourue pendant la nuit (légèrement inférieure), on en déduit la longueur et la largeur totales[2].

Arpenter, c'est aussi convertir les mesures indigènes en stades, c'est savoir que la parasange, mesure perse, vaut 30 stades, ou que le schœne, mesure égyptienne, en vaut 60[3], et que la route royale depuis la mer jusqu'à Suse mesure donc 13 500 stades, et le front de mer égyptien 3 600. Autrement dit, c'est introduire le stade comme mesure commune de tous les parcours et, plus profondément, comme la terre est "une"[4], c'est marquer que le stade rend compte de tout espace, tout espace est en droit mesurable en stades.

Bien entendu l'arpentage, s'il se fait d'abord dans l'espace, se pratique aussi dans le temps. Quand, visitant, après Hécatée, le temple

1. HÉRODOTE, II, 127. Sur l'aspect technique des mesures (quelle était la longueur du stade, etc.), voir tableau de la question chez Fr. OERTEL, *Herodotos ägyptischer logos*, Mit einem metrologischen Beitrag und Anhang, Bonn, 1970.
2. *Ibid.*, IV, 85. Autres exemples de mesures : I, 93 ; II, 31, 149 ; V, 52.
3. *Ibid.*, II, 6 ; V, 53.
4. *Ibid.*, IV, 45.

de Thèbes, on montre à Hérodote les statues successives des grands prêtres, il convertit ces mesures en années : 341 statues = 341 générations — d'hommes, si je puis dire, de père en fils — et si on compte trois générations par siècle, on arrive à 11 340 ans[1], sans aucune intervention divine. Hécatée, avec ses 16 générations avant de retrouver un ancêtre divin, paraît bien naïf. Cet arpentage chronologique offre la particularité de se faire visuellement : l'œil du voyageur, passant d'une statue à l'autre, mesure le temps écoulé.

Les joies de l'arpentage, c'est aussi l'indice d'un pouvoir. Comment mieux faire croire que l'on connaît un édifice ou un pays, surtout s'il est lointain, qu'en étant capable d'en fournir les mesures ? C'est opération de traduction : façon aisée de ramener l'autre au même. Dans le récit de voyage la métrologie remplit indubitablement une fonction de sérieux. Une anecdote précise bien la nature du pouvoir qu'emporte avec elle la science des mesures : quand Crésus, désireux de tester la véracité des oracles grecs, interroge la Pythie, elle commence par répondre : "Je sais le nombre de grains de sable et les dimensions de la mer"...[2] ; c'est-à-dire je suis l'oracle qui en sais le plus long, puisque je sais le nombre de ce qui passe pour innombrable et les dimensions de ce que les hommes considèrent comme sans limite. Connaître les dimensions du Pont-Euxin, non par inspiration, mais par calcul, c'est donc faire montre d'un savoir exceptionnel, presque plus qu'humain. Ce savoir en outre emporte un certain pouvoir, puisque avec la connaissance des dimensions et des distances débute la maîtrise d'un espace : si je sais le temps qu'il faut pour aller de A à B, cette connaissance est déjà une façon d'avoir prise sur B.

Quand ce savoir se transmet, il devient instructions nautiques et guide de voyage : c'est le *Périple* ; ce genre est, en effet, par définition, friand de mesures : la distance de A à B est de tant de stades, ou de tant de jours, ou de nuits de navigation. Mais ce qui caractérise tout d'abord le périple, c'est la circularité et la répétition. Circumnavigation, il se dispose en effet en boucle sur le pourtour de la Méditerranée : parti des colonnes d'Héraclès, il tourne d'ouest en est, jusqu'à revenir à son point de départ en longeant la côte africaine. Sa raison d'être est la répétition, puisque n'importe qui, après en avoir pris connaissance, doit pouvoir répéter ce parcours, faire ces escales, s'arrêter à ces étapes. Bouclé, répétable, le périple, tel un

1. Hérodote, II, 142, 143.
2. *Ibid.*, I, 47.

vecteur, est un parcours orienté et ordonné ; il procède en outre d'un toponyme l'autre : il avance, non pas à pas, mais saute d'un point à un autre point, d'un nom à un autre nom. Son souci est d'identification et de positionnement : identifier des points (lieu, ville ou peuple) et les positionner les uns par rapport aux autres en les reliant, concrètement, par un temps de parcours, mais aussi, linguistiquement, par le jeu dans le discours de tout ce qui indique une place (emploi des prépositions, usage des préfixes, ordre des mots, etc.)[1]. Le périple est donc le discours d'un parcours (le discours se donne comme transcription, fait croire qu'il est imitation fidèle du parcours), mais il est aussi le parcours d'un discours (la langue "crée" le parcours).

Les *Histoires* aussi articulent discours et parcours : "Et j'avancerai dans la suite de mon récit, parcourant également les grandes cités des hommes et les petites ; car, de celles qui jadis étaient grandes, la plupart sont devenues petites ; et celles qui étaient grandes de mon temps, étaient petites autrefois[2]." Mais ce parcours, à la fois spatial et temporel, se fait à l'échelle du monde habité. Le *Périple*, lui, va de nom en nom, d'un toponyme à un autre toponyme ; sans se soucier de ce qu'il peut y avoir au-delà ; alors qu'Hérodote, au contraire, se plaît à arpenter les lointains et à baliser les confins : mesurer l'Égypte, mais aussi le Pont-Euxin, mais aussi la Scythie ou la Libye. Sans se soucier non plus de ce qu'il y a *entre* : l'espace entre deux toponymes est au mieux une distance ou un temps de voyage, sinon il est laissé en blanc. Hérodote, lui, déploie cet entre-deux, où, souvent, ont cours d'autres *nómoi* — l'écart profond entre les deux discours se saisit très bien dans le statut différent qu'ils accordent à la digression. Dans le *Périple*, la digression est véritablement écart, crochet, interruption momentanée du parcours : si, par exemple, je longe une côte, je m'en écarte, le temps de signaler des îles débordant cette côte, puis je reprends tout aussitôt le fil de mon discours. Dans les *Histoires*, la digression est au contraire la règle du parcours et la loi du discours ; formule moins exagérée qu'il ne semble quand on lit cette déclaration du narrateur : "Depuis le début de mon *lógos*, j'ai recherché des digressions *(prostékas edízēto)*[3]." Elles ne m'ont pas été imposées, je ne les ai pas rencontrées

1. Par exemple, HÉCATÉE, *F.Gr. Hist.*, 1 F 49, 113 *a*, 166, 207, 299.
2. *Ibid.*, I, 5.
3. *Ibid.*, IV, 30. Sur la digression, voir JACOBY, *R.E.*, 379-392 ; LEGRAND, *Introduction*, pp. 234-235 ; J. COBET, *Herodots Exkurse und die Frage der Einheit seines Werkes*, *Historia*, 17, 1971.

sur mon chemin, tout au contraire mon chemin consiste à les rechercher. On a vu plus haut le lien qui se nouait entre *thôma* et digression : le *thôma* étant le fil conducteur de la digression et la digression, la forme d'exposition du *thôma*[1]. Mais ce n'est là qu'un mode de la digression et il est bien d'autres digressions : les chapitres 2 à 82 du livre IV par exemple ne sont qu'une vaste digression, insérée dans le récit de l'expédition de Darius, sur la Scythie, ses habitants et leurs *nómoi*, qui se clôt ainsi : "Je vais retourner au récit que je me disposais à faire au début de ce développement *(anabésomai es tòn... lógon)* : je vais à nouveau "m'embarquer" sur mon *lógos*[2]. Avec cet exemple, on a une glose du narrateur sur son propre récit, "pour le service des oreilles faibles et nonchalantes"[3]. En balisant les bifurcations de son texte, en accomplissant ce que Genette appelle sa "fonction de régie"[4], le *je* du narrateur intervient comme ordonnateur des digressions qu'il amène et interrompt à son gré ; et dans la "bigarrure" de son œuvre[5], encore une fois recherchée, où les récits se juxtaposent, voire se chevauchent et s'entrecroisent, c'est lui qui indique au destinataire ce qui est chenal principal et ce qui est chenal secondaire.

*Le rhapsode.*

Mais l'arpenteur se fait aussi rhapsode, au premier sens du mot : il est en effet celui qui *coud* les espaces les uns aux autres ; l'agent de liaison qui a souci de *lier* les espaces les uns aux autres, continûment, jusqu'aux limites du monde habité. Il sait, grâce aux voyages des Phéniciens et de Skylax de Caryanda que l'Asie et la Libye sont entourées d'eau : Skylax abordant là même où les Phéniciens s'embarquèrent[6]. Il sait que, du côté du levant, l'Inde est la dernière terre habitée et qu'au-delà s'étend un désert dont personne

1. Exemples de digression : *ibid.*, II, 35 ; III, 60 ; IV, 30.
2. *Ibid.*, IV, 82. Autres exemples : I, 40 *(áneimi es tòn lógon)* ; VII, 137 *(épánetmi)*, 239 *(áneimi)*.
3. MONTAIGNE, *Essais*, veut justement éviter ces gloses (la "matière" devant se suffire à elle-même) ; voir M. CHARLES, *op. cit.*, p. 15.
4. G. GENETTE, *op. cit.*, p. 262.
5. DENYS D'HALICARNASSE, *À Pompée*, 3, *poikílên eboúlethe poiêsai tên graphén.*
6. HÉRODOTE, IV, 44.

ne peut rien dire[1]. En revanche, il ne sait pas, et personne ne sait, s'il existe une mer septentrionale baignant l'Europe[2] ; il ne sait pas non plus, ni personne, ce qu'il en est réellement des extrémités de l'Europe vers le couchant : y a-t-il une mer ou non[3] ?

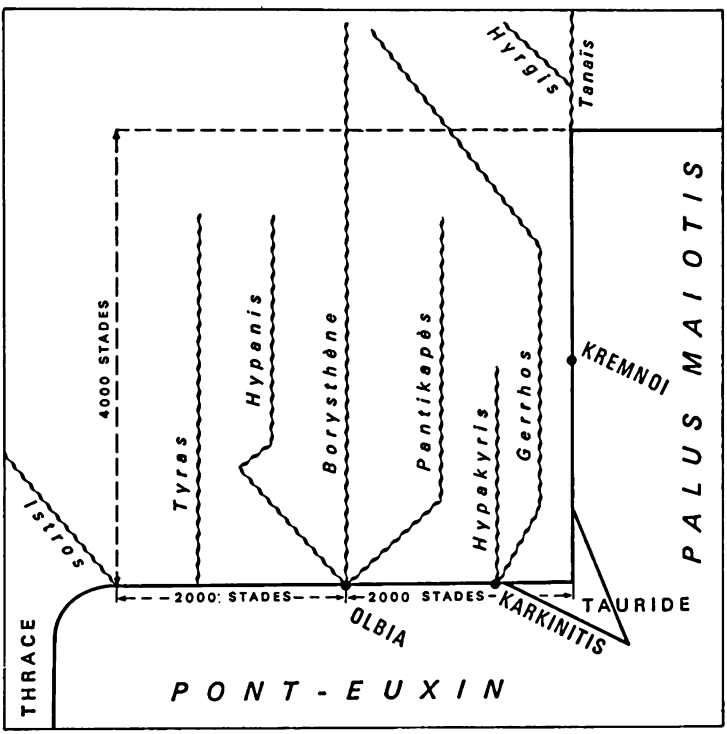
À l'intérieur de ces limites posées ou supposées, il connaît, par exemple, les différentes zones qui, successivement, découpent la Libye : le bord de mer occupé par les nomades, puis la région des bêtes sauvages, puis le bourrelet sableux, un désert enfin sans trace d'aucune vie[4]. Il sait, de même, les différents peuples qui, depuis le front de mer, occupent toute l'étendue de la Scythie : à partir d'Olbia, par exemple, on trouve les Callipides, au-dessus les Alazons, au-dessus encore les Scythes laboureurs, et enfin les Neures, au-delà desquels "on ne trouve qu'un désert vide d'hommes, autant que nous sachions"[5]. De part et d'autre de cet ensemble, le narrateur installe d'autres colonnes de peuples, depuis le front de mer jusqu'à des déserts ou des montagnes infranchissables.

Car il est important d'énumérer, sans rien omettre, jusqu'à ce qu'on ne puisse plus rien dire, quand la parole se perd dans les déserts, ou bute contre les parois montagneuses. "De ce qu'il y a au-dessus des hommes chauves, nul ne peut parler avec exactitude *(atrekéōs)* ; car de hautes montagnes inaccessibles forment là une barrière que personne ne franchit" ; quant à ce que disent les hommes chauves eux-mêmes, c'est parole marginale et qui n'a pas réellement cours[6]. Si l'inventaire apparaît comme un devoir de la charge de narrateur, il est aussi un moyen de faire montre de son savoir, donc de faire croire le destinataire : il est en effet celui qui sait les espaces et qui connaît les noms : ... voilà ceux des Libyens que je puis nommer[7], ou, jusqu'aux Atlantes (peuple libyen habitant la zone sableuse), je peux donner la liste des noms *(échō tà ounómata... kataléxia)*, mais à partir de là, c'est fini[8]. Il est donc rhapsode aussi en ce sens : comme celui qui chante l'épopée, il a, lui aussi, le goût des catalogues. Et, toutes proportions gardées, aurait pu être sien ce programme vernien : "... Plus de ces grands vides sur les cartes de

1. Hérodote, IV, 40.
2. *Ibid.*, IV, 45.
3. *Ibid.*, III, 115.
4. *Ibid.*, IV, 181, 185.
5. *Ibid.*, IV, 17.
6. *Ibid.*, IV, 25.
7. *Ibid.*, IV, 197.
8. *Ibid.*, IV, 185.

l'Afrique centrale, plus de blancs à teintes pâles, à lignes de pointillé, plus de ces désignations vagues, qui font le désespoir des cartographes[1]."

Il entend fixer les limites d'un pays, la liste des peuples qui l'habitent et les mesures de son territoire : ainsi il procède pour l'Égypte, par conversion des mesures égyptiennes et calcul empirique. Elle mesure trois mille six cents stades, largeur du front de mer, sur sept mille neuf cent vingt stades, longueur depuis la mer jusqu'à Éléphantine ; elle forme d'abord une plaine large jusqu'à Héliopolis (soit sur une distance presque égale à celle de l'autel des douze dieux à Athènes jusqu'au temple de Zeus olympien à Pise) ; le pays ensuite se




*« Étant admis que la Scythie est un carré... »*

1. J. Verne, *Robur le conquérant* ; il s'agit justement du programme que pourrait mener à bien un géographe, s'il avait à sa disposition l'*Albatros*.

resserre sur une longueur de quatre journées de navigation et, au plus étroit, ne mesure pas plus de deux cents stades de large : le voyageur précisant, "m'a-t-il semblé", puis elle s'élargit à nouveau[1]. Plus loin, il en fait autant pour la Scythie. Mais si dans les deux cas on a bien arpentage et mesures, je crois qu'il ne s'agit pas en fait du même espace, car on passe subrepticement d'un espace à un autre espace : je veux dire d'un espace concret à un espace abstrait, d'un espace du parcours à un espace du savoir.

Pour la Scythie, Hérodote entend en effet en "indiquer", "faire savoir", "révéler" *(sēmaínein)* les mesures[2]. Après avoir précisé qu'elle est entourée par la mer sur deux de ses côtés, comme l'Attique, avoir fixé la position de la Tauride, qui est comme le Sounion par rapport à l'Attique, et cité les peuples qui la limitent "en haut" (vers le nord), il poursuit : "Etant admis que la Scythie est un carré *(hôs eoúsēs tetragṓnou)* touchant la mer par deux de ses côtés, les dimensions en sont égales en tout sens, qu'on s'enfonce de la côte dans les terres ou qu'on longe la mer." Soit : vingt journées de marche ; soit encore — comme *j'évalue* la journée de marche à deux cents stades — quatre mille stades. La géométrisation de l'espace est indiscutable et le raisonnement en gros le suivant : si la Scythie est comme *(hōs)* un carré, elle a des côtés égaux ; or la longueur du front de mer est en effet égale à celle de l'intérieur, elle est donc un carré. Si bien que l'égalité des côtés est implicitement employée à la fois comme preuve qu'elle est un carré et comme conséquence de la proposition initiale : elle est *comme* un carré. On passe de *comme* un carré à voilà ce que sont (effectivement) ses dimensions par un simple jeu d'arpentage.

Est un indice en faveur de ce double statut de la mesure, l'"erreur" de calcul : d'ouest en est la Scythie mesure en effet vingt jours de marche, dix jours de l'Istros au Borysthène et dix du Borysthène au Palus Maiotis ; or aux chapitres 18-19, on avait appris que du Borysthène, le milieu de la Scythie, au Gerrhos, qui est en deçà de la frontière orientale, il fallait dix-sept jours de marche. Donc, moins de la moitié de la longueur totale serait, dans ces conditions, presque égale à la longueur totale ? Impossible. On peut corriger le manuscrit ; on peut aussi soutenir, et on a soutenu, qu'Hérodote avait utilisé deux sources différentes et qu'il avait "oublié" au chapitre 101 ce

1. HÉRODOTE, II, 6-9. A. LLOYD, *Commentary*, pp. 41-59, fait le point sur les difficultés que soulèvent ces mesures.
2. *Ibid.*, IV, 99-101.

qu'il avait rapporté précédemment ; l'"erreur" serait alors un défaut dans la rhapsodie : un raccord oublié, un trou. On peut même préciser qu'au chapitre 101, il utilise en fait une carte[1] : peut-être bien.

Mais l'intéressant, c'est que lui, dans son récit, ne marque pas de différence entre l'espace concret du parcours et l'espace abstrait de la géométrie ; il fait au contraire croire qu'il s'agit d'un seul et même espace. Comment ? Précisément par l'arpentage. Dans le récit de voyage l'arpentage fonctionne en effet comme critère de sérieux auprès du destinataire : j'ai pris la mesure de ce que je parcours, j'ai prise sur les espaces que je raconte, vous pouvez me croire. En faisant jouer l'arpentage sur un espace abstrait, je traite, à l'intention du destinataire, cet espace comme un espace concret : je lui fais croire que j'arpente la Scythie, alors que je chemine le long d'une figure de géométrie. Il n'y a donc pas, à proprement parler, erreur de calcul, puisqu'il s'agit de deux espaces différents, mais par l'emploi de l'arpentage, mystification du narrateur, qui superpose, en faisant croire qu'il n'en est rien, deux espaces l'un sur l'autre.

De cette géométrisation de l'espace, notamment des lointains, témoigne aussi la Libye, dont la partie sableuse est balisée par une succession de tertres de sel que sépare, chaque fois, une distance égale à dix jours de marche, depuis l'Égypte jusqu'au-delà des colonnes d'Héraclès[2]. Or, de tous les pays évoqués dans les *Histoires*, la Libye est la région inaccessible par excellence[3]. Mais plus généralement, l'indice le plus net, non plus pour telle ou telle contrée, mais pour l'*oikouménē* dans son ensemble, de la présence de cet espace du savoir, c'est le jeu du principe de symétrie : par rapport à une ligne imaginaire valant comme "équateur", le Nil et l'Istros sont, on s'en souvient, symétriques et représentent les deux "tropiques", et même, à partir du cours de l'Istros je peux démontrer ce qu'est le cours du Nil et où il prend sa source[4]. Mais, cette fois encore, on a superposition de deux espaces, puisqu'en raisonnant sur l'espace régi par la géométrie, je fais croire que j'explore l'espace concret ; ou plus exactement, je fais croire qu'il y a non pas deux espaces, mais un seul, géométrique de part en part.

Bien entendu cet espace abstrait, géométrique, est aussi orienté culturellement. Ces "colonnes" de peuples que le rhapsode se plaît à

1. Legrand, Notice au livre IV, p. 40.
2. Hérodote, IV, 181, 185.
3. *Ibid.*, III, 25, 26 ; IV, 150, 179.
4. *Ibid.*, II, 33-34.

disposer ont en effet un sens : en s'éloignant de l'"équateur", on va, en gros, du plus civilisé au plus barbare, ou du moins barbare au plus sauvage, avant d'atteindre les immenses déserts, où il n'y a plus rien, où l'espace se perd et les paroles s'évanouissent.

*L'ordre du discours.*

Sur cet espace, orienté culturellement, s'inscrivent aussi des directions dont les principaux points de repère sont fournis par les mouvements apparents du soleil et par les vents[1] : lever et coucher du soleil indiquant l'est et l'ouest, le midi marquant la direction du sud. Quant au nord, il est pointé par l'Ourse, mais, le plus souvent, par le vent du nord, c'est-à-dire par Borée. En effet le soleil est plus utilisé dans les déterminations est-ouest, et on recourt plus volontiers aux vents dans l'orientation nord-sud. Mais, au total, Hérodote mentionne six vents : en premier lieu Borée[2], puis son contraire, le Notos, le vent du sud ; Zéphyr, le vent d'ouest, peu présent, *Apēliōtēs* est un vent d'est, tandis qu'Euros marque plutôt le sud-est ; *Líps* enfin, vent de sud-ouest, n'apparaît qu'une seule fois[3]. À ces directions, il convient encore d'ajouter ces points particulièrement remarquables que sont les levers et couchers d'été et d'hiver du soleil, c'est-à-dire, pour nous, les tropiques : Hérodote parle du lever du soleil d'hiver, mais surtout les cours respectifs de l'Istros et du Nil, ces deux fleuves remarquables, sont probablement la matérialisation de ces lignes imaginaires : l'Istros marquant le "tropique" d'été et le Nil le "tropique" d'hiver[4].

Ainsi s'organise l'espace, mais l'intéressant c'est que cet espace, qui se donne comme l'espace, est en réalité un espace grec du savoir. Il est évident qu'une telle construction n'est cohérente qu'à partir du moment où l'on présuppose que la Grèce est "au milieu", qu'elle est, selon la formule hippocratique, "à mi-chemin entre les deux levers du

1. A. Rehm, "Griechische Windrosen", *Sizungberichte der Bayerischen Akademie*, 3, 1916, pp. 1-104. La question a été reprise par K. Nielsen, "Les noms grecs et latins des vents", *Classica e Medievalia*, 7, 1945, pp. 1-113.

2. Pour Hérodote, Borée est vent du nord, ou de secteur nord, et non pas un vent du nord-est, comme dans l'écrit hippocratique *perì hebdomádōn* ; cf. II, 26 — supposons qu'on intervertisse Borée et le Notos —, III, 102 ; IV, 99.

3. Hérodote, II, 25.

4. *Ibid.*, II, 26.

soleil" (celui d'été et celui d'hiver)[1] ; bref sur l'équateur. Il est non moins clair que, prendre des noms de vents pour donner des directions, universellement valables, c'est transformer un point de repère relatif (la mer Égée) en point de repère absolu. Dire le *nótos*, c'est le "sud", c'est comme dire le stade est la mesure de tout espace. En outre, cet espace du savoir, pour fonctionner, inclut constamment l'observateur ou son utilisateur : c'est vrai pour les mouvements du soleil, mais c'est vrai aussi pour les vents : quand on trouve, par exemple, "du côté de Borée" *(pròs Boréēn)*, nous traduisons immédiatement "vers le nord", mais l'expression signifie précisément du côté de Borée, c'est-à-dire du côté *d'où* souffle Borée, c'est-à-dire encore qu'elle présuppose un observateur qui, se tournant "face au nord", apprécie la direction. L'espace abstrait enfin a raison contre l'expérience. Quand les Phéniciens, qui ont accompli le périple de la Libye, prétendent avoir eu le soleil à leur droite (progressant d'est en ouest, ils sont passés dans l'hémisphère austral), ils ne peuvent tenir que des propos "incroyables"[2] : venant contredire la représentation de l'espace, leur assertion est en effet irrecevable, pour Hérodote.

Pour s'orienter l'arpenteur dispose de ces points "cardinaux" qu'il suffit au narrateur de mentionner pour orienter le destinataire dans son récit. Mais, fondamentalement, il est encore un autre espace, sorte d'espace en réserve, ou encore espace en dernière instance par rapport aux autres : l'espace de la langue. Bien évidemment, dès l'instant que je veux dire un espace, j'ai recours aux mots et, plus largement, à la langue, qui intervient inévitablement comme moyen d'expression de cet espace : elle en fait la description. Mais là ne s'arrête pas son rôle : moyen d'expression, tout se passe comme si elle fonctionnait aussi, dans le même temps, comme modèle de cet espace ; comme s'il y avait une correspondance entre les articulations de la langue et la découpe de l'espace, entre l'ordre des mots et l'ordonnancement des peuples et des lieux ; comme si dans le même temps qu'elle faisait voir l'espace, elle le faisait être.

Revenons une fois encore au pays scythe qu'Hérodote décrit à deux reprises : la première fois, il le parcourt en ethnographe, le construit en géomètre la seconde[3]. Mais, ce qui, les deux fois, organise, dans une large mesure, la description, c'est le jeu des préposi-

1. *Des airs, des eaux et des lieux*, 12 (il s'agit de la Grèce d'Asie Mineure).
2. HÉRODOTE, IV, 42.
3. *Ibid.*, IV, 17-25 et IV, 99-101.

tions et de leurs cas, des préfixes et des adverbes, de tout ce qui, dans la langue, permet de marquer la contiguïté, la proximité ou l'éloignement, de tout ce qui permet d'indiquer des directions. Par exemple : "au-dessus" *(hupér)* des Callipides sont les Alazons, "au-dessus", les Scythes laboureurs, "au-dessus" *(katúperthe)* les Neures ; puis on franchit *(diabaínein)* un fleuve, et on recommence, de proche en proche, jusqu'à ce qu'on ait épuisé l'espace et catalogué tous les peuples. C'est là encore travail de rhapsode et il n'y a pas trop de toutes les possibilités de la langue pour "faire coller" tous ces morceaux d'espace les uns avec les autres, ou, plus exactement, pour faire croire qu'ils collent. Car on voit bien qu'on passe insensiblement de l'expression de l'espace et du mouvement dans la langue, à l'espace de la langue, comme représentation de l'espace concret, c'est-à-dire comme imitation. Implicitement, mon discours suppose que l'armature de l'espace concret correspond aux découpes de la langue et se retrouve la question de l'homologie du visible et du dicible[1] : dès lors en effet qu'entre dire et voir il n'y a nulle distance, il suffit, à la limite, de dire, pour faire croire qu'on a vu.

Mais en réalité la description de la Scythie ne se borne pas à déployer l'espace de la langue en l'insérant dans un appareil destiné à faire sérieux (... "nous allons rapporter tout ce que nous avons pu atteindre par *akoé* de renseignements précis s'étendant aussi loin que possible..."), elle fait aussi appel à l'espace du savoir. À côté des prépositions et préfixes, elle a en effet recours aux déterminations "cardinales" (du côté de Borée, du couchant, de l'aurore, du midi, du vent d'est). Or, l'intéressant, c'est que les deux systèmes sont mis en œuvre concurremment : on passe de l'un à l'autre, d'une phrase à l'autre, mais aussi à l'intérieur de la même phrase, ou même ils se doublent l'un l'autre : au-dessus *(katúperthe)* des Scythes royaux et "du côté de Borée" habitent les Mélanchlaines[2]. La juxtaposition de ces espaces dans le discours est un des moyens dont dispose le narrateur pour faire croire qu'il n'y a qu'un seul et même espace. La continuité du discours masque la solution de continuité entre l'espace de la langue et l'espace du savoir, même si le second ne peut se passer du premier. Toutefois dans la fabrication de cet espace mixte

1. À titre d'exemple, en IV, 17-25, Hérodote utilise *apó* (3 fois), *hupér* (3), *katúperthe* (8), *parà* (1), *epí* (7), *ana* (1), *metà* (2), *mechrí* (3), *ek* (1), *es* (1), *émprosthe* (1), *pérên* (1), *sunechées* (1). À quoi il faut encore ajouter les verbes composés comme *uperoikeîn, diexeltheîn, diabaínein* ; soit 36 déterminations spatiales de ce type.

2. HÉRODOTE, IV, 20.

(qui se nie comme tel), les deux systèmes ne jouent pas un rôle égal, car les déterminations fixées par la langue sont beaucoup plus nombreuses que celles fournies par l'espace du savoir : 36 contre 14 ; et dans le cas de la seconde description, où la Scythie est figurée comme un carré, le décalage est encore plus net : 48 déterminations purement linguistiques, contre 5 uniquement "cardinales" ; soit pratiquement un rapport de 1 à 10, en faveur de l'espace de la langue. Dès lors d'inventaire de l'espace par l'arpentage et la mesure, la rhapsodie se mue en invention de l'espace par la langue et les déterminations "cardinales" lestent la description en produisant un "effet de réel".

Si l'espace du savoir loge l'observateur en lui-même (l'expression "du côté de Borée" présupposant la présence d'un observateur), il en va de même pour l'espace de la langue. De façon explicite d'abord, la description suppose un sujet qui parcourt le territoire et par rapport à qui il se déploie : par exemple, pour qui franchit tel fleuve *(diabánti)*..., pour qui traverse telle région *(diexelthónti)*, pour qui oblique *(apoklínonti)*... il y a...[1]. Ce sujet linguistique est celui pour qui, et devant qui se déroule l'espace et, dans le même temps, il est point de repère mobile dans cet espace que son avancée balise. La description le présuppose, en second lieu, d'une autre façon ; si dire qu'un peuple est "au-dessus" d'un autre, pour signifier qu'il est plus au "nord", ne nous surprend guère, faire usage de la même expression, mais cette fois pour marquer une progression vers le sud, est plus étonnant : par exemple, "au-dessus" des Libyens nomades et en s'enfonçant vers l'intérieur *(es mesógaian)*, on rencontre la Libye des bêtes sauvages, "au-dessus" celle du bourrelet sableux avec ses tertres disposés de dix en dix jours, "au-dessus" encore le désert[2]. L'étrangeté disparaît sitôt admis que l'expression est employée par un sujet qui se trouve par exemple à Cyrène ou qui, en tout cas, fait face à l'intérieur du pays. Dès lors les différentes zones libyennes sont effectivement "au-dessus" de moi, que je sois voyageur, observateur ou simple utilisateur de la langue. Que je parle du "nord" ou du "sud", que je parte des bords du Pont-Euxin ou des rives de la Méditerranée, *katúperthe* signifie bien "au-dessus". Mais cela est vrai successivement, et non simultanément : avec cet opérateur, je ne puis en effet construire en même temps une représentation de l'espace du nord et de celui du sud. Je construis l'un, puis l'autre, mais je

1. Hérodote, IV, 19, 21, 22, 23.
2. *Ibid.*, IV, 181, 185.

ne puis les figurer ensemble, puisque le même mot, dans un cas signifie "du côté de Borée", "du côté du Notos" dans l'autre. Au total ce qui marque la limite d'une telle représentation du monde, c'est que le sujet ne peut s'en abstraire : il est, d'une manière ou d'une autre, inclus dans le tableau qu'il construit, s'il est vrai que l'espace de la langue tout comme l'espace du savoir le logent en eux-mêmes.

L'espace de la langue est comme une grille que l'on applique sur l'espace concret ; de ce qui était dispersion insaisissable, il fait un puzzle où les pièces s'emboîtent les unes dans les autres. Mais on en est encore au stade premier : celui des expressions de lieu et du mouvement en grec. Viennent ensuite les phrases formant des énoncés (manifestations concrètes de la langue) et dont la collection constitue finalement le discours d'Hérodote sur l'espace, où se croisent et se combinent l'espace concret, l'espace de la langue et l'espace du savoir ; il y a donc aussi un espace du discours où se loge, cette fois, le narrateur-rhapsode.

Le narrateur est donc arpenteur, rhapsode en plusieurs sens, mais également aède, dans la mesure où l'inventaire de l'*oikouménē* est immanquablement aussi invention du monde : ne serait-ce que par le jeu de l'espace de la langue ; existent des corrélations entre l'"ordre du discours" et l'ordre du monde. Hérodote pensait qu'Hésiode et Homère, de quatre cents ans ses aînés, avaient fixé, pour les Grecs, une théogonie, "ils ont attribué aux dieux leurs qualificatifs, partagé entre eux les honneurs et les compétences, dessiné leurs figures *(eídea sēmaínein)*"[1]. Tout en faisant un travail d'inventaire, ils ont, dans le même temps, inventé le panthéon : ils ont mis en ordre le monde divin. Ne peut-on penser qu'Hérodote en fait autant pour le monde humain : tout en faisant l'inventaire des peuples lointains et des confins, il invente l'*oikouménē* : il met en ordre le monde humain ? L'espace du récit se donne comme représentation du monde et lui, le rhapsode, il est celui qui *eídea sēmaínei*, qui dessine les figures, qui fait voir, qui révèle[2] ; celui qui sait.

À l'évidence tous ces espaces, distingués le temps d'une analyse, ne sont jamais isolés ; tout au contraire, ils n'existent et ne fonction-

1. HÉRODOTE, II, 53.

2. Sur *sémaínein*, comme pouvant désigner un savoir particulier, voir, notamment, II, 53 ; IV, 179 ; V, 54 ; VIII, 41. On pense aussi à la formule d'Héraclite à propos du seigneur de Delphes, qui "ne dit ni ne cache, mais qui signifie *(sēmaínei)*", fr. 93 ; d'autant plus qu'est apparu, *supra*, p. 347, un rapport, au moins métaphorique, entre le savoir de l'arpenteur et celui de la Pythie.

nent que combinés les uns aux autres. Mais même ainsi agencés dans et par le discours, ils ne sont encore, si je puis dire, que des cadres vides. Il reste à les remplir et à les animer : c'est là le travail du récit. Ils sont en effet traversés par des agents, voyageurs ou soldats, ils sont occupés par des peuples, qui eux-mêmes peuvent se déplacer, ils sont le lieu d'actions, rencontres ou batailles ; bref, à tous ces espaces, il faut encore ajouter un espace du récit. Ainsi l'espace scythe, produit de l'entrecroisement de ces divers espaces, est quelque chose d'autre encore : il est l'espace du nomadisme, c'est-à-dire un espace qui n'offre pas de prise ; mais cette singularité du pays scythe c'est le récit qui l'institue, en décrivant les funérailles des rois scythes, ou, mieux, en racontant la guerre de Darius[1]. L'espace du récit n'est donc pas seulement la résultante de tous les autres espaces décrits il y a un instant.

Voilà pour les *Histoires* elles-mêmes : l'espace du discours se donne comme décalque fidèle de l'espace concret (le discours imite le monde) et le texte vaut comme représentation du monde. Mais qu'en est-il par-delà elles-mêmes ? Les voyageurs et autres arpenteurs ne vont-ils pas tendre à voir le monde à travers les lunettes d'Hérodote ? Et les *Histoires* ne vont-elles pas être ce miroir où ils vont voir le monde, tout en croyant le décrire ?

Comme dans le cas du pouvoir, la question posée est celle du passage de la constitution (la grille de l'œuvre) à celle de l'institution (l'œuvre comme grille) ; ou celle des *Histoires* comme dispositif à faire voir ; il s'agit donc d'évaluer l'effet du texte sur l'imaginaire des Grecs. Par effet j'entends, non pas effet de connaissance, mais ce qui modèle, éventuellement sans même qu'on le sache, la représentation qu'on se fait du monde. Encore une fois il ne s'agit pas de soutenir que cela suffit à construire une représentation du monde, qui évoluerait ainsi sur coussin d'air, puis qui se transmettrait ou qui se transformerait et ainsi de suite, toujours sur coussin d'air. Mon seul objectif est de tenter de préciser ce qu'on peut ici cerner comme effet du texte, car si effet devait se contenter de remplacer le mot influence, le gain serait maigre[2].

D'effets j'en retiendrai deux, le premier, tout proche d'Hérodote,

1. Cf. *supra*, p. 53 sq.

2. Pour une façon intéressante de poser le problème dans le champ de l'histoire littéraire, voir H.R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Paris, 1978.

est plutôt un indice. Thucydide, qui entend si profondément rompre avec son prédécesseur, ne le chicane pas sur ce point et ne se soucie pas d'élaborer une autre représentation du monde. Sans doute son sujet ne l'exige-t-il pas (après tout, le récit des guerres médiques non plus), mais n'est-ce pas aussi reconnaître qu'il n'y a pas lieu de revenir sur cette question, qu'elle est régiée ? Ce qui se passe au-delà des frontières du monde grec n'intéresse pas Thucydide et la démarche ethnographique n'est que pas perdus, puisque pour lui "le monde grec ancien vivait de manière analogue au monde barbare actuel"[1]. Il opère donc une rotation : il temporalise ce que l'ethnographie spatialise ; car il inscrit en un point du temps ce que l'ethnographie déploie à travers l'espace. Par cette projection dans le temps qui instaure une supériorité des Grecs sur les Barbares (puisque les Barbares d'aujourd'hui vivent comme les Grecs d'autrefois), il supprime tout intérêt pour l'ethnographie : à quoi bon en effet récolter la diversité spatiale des *nómoi*, si, au bout du compte, on ne trouve jamais que ce que les Grecs connaissaient autrefois ? Et il n'y a pas non plus l'idée qu'un détour par les Barbares pourrait valoir la peine pour mieux connaître les Grecs d'autrefois. Décidément, si le passé n'est pas vraiment connaissable, il n'est pas non plus vraiment intéressant en lui-même.

Le second exemple, un peu plus lointain, met en scène Néarque, amiral et compagnon d'Alexandre, qui écrivit un livre que nous ne connaissons qu'indirectement par Arrien et Strabon. Cet ouvrage, au titre incertain, raconte sa navigation d'Inde en Arabie et comprend une description de l'Inde[2]. Or Néarque, qui est allé en Inde, voit le pays, ou du moins le fait voir à travers les lunettes d'Hérodote. Dans son livre, probablement écrit en ionien, il se réfère non seulement aux chapitres des *Histoires* directement consacrés aux Indiens, mais aussi au livre II (entièrement consacré à l'Égypte) : il voit l'Inde comme Hérodote voyait l'Égypte et veut sans doute faire pour l'Inde ce qu'Hérodote a fait pour l'Égypte ; aussi ce qui implicitement informe sa vision est-ce la représentation hérodotéenne du monde. Parler de l'Inde, c'est nommer les fleuves qui la traversent et, tout particulièrement, l'Indus. Or comment parler de l'Indus, sinon en le comparant au Nil et à l'Istros, ces deux fleuves dont on sait la

1. THUCYDIDE, I, 6, 6.

2. *F. Gr. Hist.*, 133 F 128 (JACOBY) ; L. PEARSON, *The Lost Histories of Alexander the Great*, Londres, 1960, pp. 112-149. Plus généralement, O. MURRAY, "Herodotus and hellenistic culture", *Classical Quarterly*, 22, 1973, pp. 200-213.

position privilégiée qu'ils occupent dans la géographie d'Hérodote[1] ? Plus précisément encore, c'est avoir recours à l'analogie : l'Inde est en effet à l'Indus ce que l'Égypte est au Nil, à savoir, selon la formule d'Hérodote, un "don du fleuve"[2]. Si l'Égypte explique l'Inde, en retour l'Inde explique aussi l'Égypte et Néarque entend bien apporter du même coup une nouvelle explication de la crue estivale du Nil : en Inde, il pleut l'été et les fleuves sont en crue ; donc il en va de même en Égypte, car "il est vraisemblable qu'il pleut l'été dans les montagnes d'Éthiopie, et que, grossi par ces pluies, le Nil déborde de son lit et envahit la plaine égyptienne"[3]. Ce qui vaut pour l'Inde vaut aussi pour l'Égypte et voilà résolue de manière satisfaisante cette question qui embarrassait fort Hérodote : pourquoi le Nil se comporte-t-il "à l'inverse" *(émpalin)* des autres fleuves[4] ?

De cette écriture dans les marges d'Hérodote, on peut encore donner deux exemples. Néarque raconte qu'au cours de sa navigation, ils ont vu le soleil au nord : "Quand ils s'avançaient loin dans la mer vers le midi, les ombres apparaissaient tournées aussi vers le midi[5]..." La proposition est inadmissible, puisque Néarque en fait est toujours resté en deçà de l'équateur et même au nord du tropique du Cancer, mais elle devient, à tout le moins, compréhensible, dès lors qu'on la rapproche de l'opinion d'Hérodote sur le périple des Phéniciens : il ne croit pas qu'en faisant le tour de la Libye ils aient eu le soleil à leur droite (c'est-à-dire au nord)[6]. C'est donc pour Néarque une façon de valider son propre récit en jouant avec le texte hérodotéen : nous avons expérimenté ce que, lui, estime incroyable, mais sans y être allé, donc je dis vrai ; en affirmant ce qu'il refuse de croire, je fais croire le destinataire (et cela suppose qu'il connaisse Hérodote) en mon propre récit.

La référence peut jouer différemment, comme dans le cas des fourmis géantes. Selon Hérodote existent en effet en Inde des four-

1. HÉRODOTE, II, 5 ; NÉARQUE, *F. Gr. Hist.*, 133 F 17 ; ARRIEN, *Anabase*, V, 6, 6-8. ARRIEN, *L'Inde*, II, 5-6 : "À l'ouest de l'Inde la limite est le fleuve Indus jusqu'à l'Océan où il se jette par deux bouches ; elles ne sont pas aussi voisines les unes des autres que les cinq bouches de l'Istros, mais comme celles du Nil forment le delta d'Égypte, de même l'Indus forme, d'une partie du territoire de l'Inde, le delta indien qui n'est pas moins étendu que celui d'Égypte." Ou encore, *ibid.*, III, 9, l'Indus est plus grand que le Nil et l'Istros réunis.
2. HÉRODOTE, II, 5.
3. ARRIEN, *L'Inde*, VI, 5-8.
4. HÉRODOTE, II, 19-28.
5. ARRIEN, *L'Inde*, XXV, 5.
6. HÉRODOTE, IV, 42.

mis, plus petites qu'un chien et plus grandes qu'un renard, qui sont des chercheuses d'or sans le savoir ; car, en creusant leur terrier, elles rejettent du sable et de l'or[1]. Qu'écrit Néarque ? "Pour les fourmis, il dit ne pas en avoir vu lui-même, mais il en a vu souvent des peaux apportées dans le camp macédonien[2]." Donc il identifie le signifié fourmi, disponible, avec ce signifiant que sont les peaux ; il voit, ou en tout cas il fait voir ces peaux comme étant celles des "fourmis". Sans doute que tout voyageur, se rendant en Inde à ce moment-là, ne pouvait éviter la question des fourmis : il y allait du sérieux de son entreprise.

Aussi Néarque cite-t-il Hérodote et les *Histoires* sont-elles ce "pattern" en fonction de quoi s'organise son propre texte. Ces deux exemples, l'un *a contrario* et proche dans le temps, celui de Thucydide, l'autre, plus éloigné et positif, suffisent à indiquer en quoi la représentation hérodotéenne du monde s'est instituée : Thucydide, en dépit de sa volonté marquée de rupture, ne rompt pas sur ce point et Néarque voyage avec Hérodote dans sa poche. Il y a bien les lunettes et le miroir : lunettes que chausse et miroir que regarde celui qui, de retour d'un long voyage, désire "traduire" son expérience des pays lointains et des espaces autres ; lunettes qu'il ne peut pas ne pas chausser, et miroir qu'il ne peut pas ne pas regarder, même si c'est finalement pour les briser.

Représentation hérodotéenne du monde : d'accord ; mais n'y a-t-il pas là illusion rétrospective et abus de langage ? De ce qu'il est le seul auteur de ce temps que nous ayons si complètement, n'êtes-vous pas conduit à exagérer son importance ? Et après tout, ce que vous appelez représentation hérodotéenne du monde était peut-être la chose du monde la mieux partagée, au moins chez les "intellectuels" ; cette représentation, elle doit beaucoup à la science ionienne, etc.

Mais peut-être n'est-ce pas complètement par hasard, si le seul que nous ayons, c'est justement lui. En outre je ne prétends pas qu'il ait fallu attendre Hérodote pour construire une représentation du monde et je ne prétends pas non plus qu'il soit l'inventeur d'une représentation du monde, je crois seulement qu'il y a bien dans les *Histoires* une représentation du monde qui s'organise autour d'un code spatial (le code spatial n'est que le jeu des différents espaces analysés, depuis l'espace concret jusqu'à l'espace du récit). Ce code,

1. HÉRODOTE, III, 102.
2. ARRIEN, *L'Inde*, XV, 4.

qui ne se donne pas sur le monde discursif et qui est largement implicite, est comme l'armature, ou la grille de cette représentation du monde et c'est, me semble-t-il, à ce niveau-là et par là que le texte fait effet sur l'imaginaire du destinataire et fait effet par-delà lui-même, ce que traduit, vaille que vaille, la métaphore des lunettes d'Hérodote.

Que faire croire, ou les *Histoires* comme représentation ? Plus précisément, il y a, traversant l'ensemble du texte, une représentation du pouvoir et une représentation du monde. Sans doute, y en a-t-il d'autres, mais ces deux-là et les codes qui les organisent (le code du pouvoir et le code spatial) me paraissent plus porteurs d'effets que d'autres. Si je les ai si nettement distingués, c'est par commodité, car il est évident qu'il y a interférence entre l'espace et le pouvoir : pas de représentation du monde complète sans représentation du pouvoir, et pas de représentation du pouvoir qui vaille sans représentation du monde.

Ces pages sur la représentation sont au fond une réflexion suscitée par la métaphore de l'aquarelliste qui voit et fait voir à travers son dispositif, et développée autour d'elle : la "grille" des *Histoires* et les *Histoires* comme "grille" ; les *Histoires* comme machine à faire voir et Hérodote comme maître du voir. J'ai bien conscience que parler de grille ne résout pas les questions et je n'oublie pas qu'il ne s'agit que d'une métaphore ; mais elle a d'abord comme avantage de faire voir ce que l'on veut dire, et elle permet ensuite de poser une autre question, peu facile : celle de l'effet du texte (qu'est-ce qui du texte fait effet ? Jusqu'où ? Comment ? etc.), en échappant à la pente trop facile de l'influence et en évitant les "sorties" hâtives du texte évoquées plus haut. Ici, la question est tout juste posée.

## FAIRE CROIRE POUR QUOI : L'EFFET DU TEXTE ?

Reste enfin, ultime question, la question du pour quoi : comment faire croire, que faire croire et faire croire pour quoi ? C'est globalement la question de la place des *Histoires* et de leur fonction, tout d'abord, dans la Grèce du ~ V^e^ siècle ; c'est aussi celle du statut de l'*histôr*.

Une première réponse, sur laquelle je ne reviendrai guère, est

celle donnée par Diyllos, Lucien, Plutarque, Eusèbe et quelques autres ; donc par une tradition indirecte et très largement postérieure : Hérodote a donné des conférences. A-t-il effectivement récité ou lu des passages des *Histoires* à Athènes, à Corinthe, à Thèbes ou à Olympie ? Et a-t-il été effectivement payé pour cela[1] ? L'histoire n'existant pas et historien n'étant pas une profession il occuperait alors un lieu intermédiaire entre le sophiste, marchand de savoir, et le rhapsode, marchand d'histoires : rhapsode en prose, si l'on veut[2].

Une seconde approche est une approche négative, qui procède par élimination et par confrontation avec d'autres figures évoquées au long de ces pages, appartenant ou non aux *Histoires*. Non pas, pour quoi il fait croire, mais pour quoi il ne fait pas croire.

Quand, au moment de la révolte de l'Ionie, Aristagoras, tyran de Milet, vient demander l'appui des Spartiates, il apporte avec lui une "tablette de cuivre, où étaient gravés les contours de toute la terre, toute la mer et tous les fleuves"[3]. Après avoir insisté sur la faiblesse des Perses (qui ne savent pas se battre) et sur leur richesse, il *fait voir* sur la carte que l'opération est aisée, puisque, des cités ioniennes jusqu'à Suse, capitale du Roi, tous les peuples "se touchent". La carte est là pour faire croire à Cléomène, son interlocuteur, que l'espace concret correspond effectivement à l'espace de la langue, c'est-à-dire à l'énumération qu'il fait des peuples successifs, sans silence, sans intervalle de l'un à l'autre : aux Ioniens "touchent" *(échontai)* les Lydiens, aux Lydiens "touchent" les Phrygiens orientaux, aux Phrygiens "touchent" les Cappadociens, aux Cappadociens... "confinent" *(prósouroi)* les Ciliciens... et ainsi de suite jusqu'à Suse. Aristagoras feint de croire que cette carte est une représentation en grandeur réelle, comme si Anaximandre, à l'instar de ces cartographes évoqués par Borges, avait levé une carte "qui avait le format de l'Empire et qui coïncidait avec lui point par point". Pour fonctionner, ce piège suppose que Cléomène ne sache pas "lire" une carte et croie ce qu'il voit, c'est-à-dire en fait les paroles qu'il entend. L'au-

1. Voir, en dernier lieu, MOMIGLIANO, "The historians of the classical world and their audiences : some suggestions", p. 62.

2. On connaît les sophistes. On parle des rhapsodes à l'époque classique — par exemple, N.J. RICHARDSON, "Homeric professors in the age of the sophists", *Proc. Cambr. Philol. Soc.*, 1975, pp. 65-81 ; R. SEALEY, "From Phemios to Ion", *Revue des études grecques*, LXX, 1957, pp. 312-351 —, mais on n'envisage pas la question de la place d'Hérodote par rapport à ces deux groupes.

3. HÉRODOTE, V, 49-50.

topsie proposée n'est en effet qu'illusion, puisqu'elle n'est en réalité qu'une *akoé*. Mais Cléomène n'entre finalement pas dans ce jeu et, au lieu de demander, par exemple, des précisions sur l'échelle de la carte, il pose brutalement une question imprévue : combien faut-il de jours de marche ? Aristagoras, surpris, qui "jusqu'alors s'était montré habile *(sophós)* pour le tromper, fait un faux pas", en répondant trois mois. Alors Cléomène le chasse.

Ainsi pour Aristagoras il n'est pas douteux que la géographie, ça peut servir, sinon à "faire la guerre", du moins à faire faire la guerre, non pas en renseignant les états-majors[1], mais au contraire en les mystifiant ; il est un adepte résolu et un pratiquant, au total maladroit, du mensonge performatif. Qu'aurait pensé Anaximandre d'une telle utilisation de son travail ?

Hérodote, lui, fait-il faire la guerre ? Le savoir contenu dans les *Histoires* sur les Barbares ou les peuples lointains est-il utilisé, de bonne ou de mauvaise foi, par quelque Aristagoras pour faire ou faire faire la guerre ? Au ~ V^e^ siècle et au début du ~ IV^e^, je ne le crois pas. La question peut en revanche se poser du rôle joué par le texte d'Hérodote dans les projets d'expédition de Philippe et dans la préparation des conquêtes d'Alexandrie[2].

Il n'occupe pas non plus une place comparable à celle de son prédécesseur, Hécatée de Milet, qui compte parmi les partisans *(stasiōtéōn)* d'Aristagoras. Quand il s'agit, au cours d'une réunion, de décider de se révolter ou non, il se sert de son savoir pour persuader les conjurés de ne pas se révolter : "Tous opinèrent dans le même sens et poussèrent à la révolte, sauf Hécatée le *logopoiós* ; celui-ci déconseilla d'abord d'entreprendre une guerre contre le Roi, *énumérant (katalégōn)* tous les peuples sur lesquels régnait Darius et les forces dont il disposait, puis, comme il ne pouvait convaincre les assistants, il les engagea en second lieu à s'assurer par leurs navires la maîtrise de la mer"[3] ; lui aussi, il sait les noms. De la même façon, quand la révolte aura mal tourné, il donnera à nouveau un conseil à Aristagoras, qui, à nouveau, ne sera pas suivi[4]. Sans doute Hécatée parle-t-il au titre de sa compétence (d'ailleurs sans le moindre succès comme le souligne chaque fois Hérodote), mais s'il

1. Y. LACOSTE, *La géographie, ça sert, d'abord, à faire la guerre*, Paris, 1976.
2. O. MURRAY, "Herodotus and hellenistic culture", *Classical Quarterly*, 22, 1972, p. 206, n. 1.
3. HÉRODOTE, V, 36. Voir NENCI, "Le fonti di Erodoto sull' insurrezione ionica", *Accademia Nazionale dei Lincei* (Rendiconti), 5, 1950, pp. 106-118.
4. HÉRODOTE, V, 124.

peut parler, c'est d'abord et avant tout parce qu'il est citoyen de Milet, appartenant à une famille de l'aristocratie. Hérodote, lui, est un exilé : exilé d'Halicarnasse, il est dès lors, en tous lieux, un étranger, à Samos ou en Égypte, dans le Pont comme à Athènes ; étranger, métèque au mieux, au moins jusqu'à son arrivée à Thourioi[1], il est exclu de la politique et son savoir ne saurait se transformer directement en pouvoir : sa parole n'est pas directement politique.

Voyageur, il ne l'est pas à la manière dont le sera Marco Polo qui, avant de dicter ses souvenirs dans le donjon de Gênes, a été l'œil du Kan dans les provinces lointaines de son empire. Au cours de ses missions il sait en effet voir ce que le Kan veut savoir : "Comme un prudhomme et un qui sait tous les errements du seigneur, il prenait grande peine à apprendre et entendre tout ce qu'il savait devoir plaire au Grand Kan. Il achevait bien sa besogne, Dieu merci, et savait dire maintes choses nouvelles et étranges. Et le Grand Kan, la conduite de Messire Marco Polo lui plaisait tant qu'il lui voulait grand bien[2]..." Hérodote, lui, n'est directement l'œil de personne : ni chargé de mission, ni cosmographe d'un prince.

Il n'est pas davantage l'historiographe d'un prince. Plus largement, n'existe pas ce contrat avec un pouvoir qui l'autorise et qui a besoin de lui pour écrire son histoire[3]. Sa position, par exemple, n'est en rien comparable à celle de Guillaume le Breton qui, chapelain de Philippe Auguste, est le premier à faire de la bataille de Bouvines un événement[4]. Contrairement à ce qu'on a pu écrire, il n'est pas l'homme lige de Périclès, le défenseur de sa politique impérialiste au nom du glorieux passé de la ville, ou si, comme le faisait Jacoby, on distingue entre les deux, il n'est pas non plus le héraut d'Athènes, au moment où se prépare la guerre du Péloponnèse[5]. Il n'est donc ni cosmographe, ni historiographe, ni conseiller d'un prince ou d'une cité. Si même l'on s'en rapporte à la lecture que faisait Plutarque des *Histoires*, sa "méchanceté" n'épargne personne,

1. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 61. Pour la tradition indirecte, Hérodote est de Thourioi, et non d'Halicarnasse : cette "hésitation" sur son identité n'est pas indifférente.

2. Marco POLO, p. 14, Éd. L. Hambis.

3. Voir les analyses de L. MARIN, *Le récit est un piège*, Paris, 1978, et "Pouvoir du récit et récit du pouvoir", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 25, janvier 1979, pp. 23-43.

4. G. DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, 1973, pp. 14-18.

5. H. STRASBURGER, "Herodot und das perikleiche Athen", in *Hérodote*, éd. Marg, Wege der Forschung, XXVI, Darmstadt, 1965, pp. 574-608. Et Ch. FORNARA, *Herodotus an interpretative essay*, Oxford, 1971, pp. 37-58.

individu, famille ou cité (y compris Athènes et les Alcméonides) et sa philobarbarie en fait même un traître aux Grecs[1].

Voilà donc autant de déterminations négatives, autant de lieux qu'il n'occupe pas ; voilà donc autant de "raisons" pour lesquelles il ne fait pas croire. Somme toute, la difficulté de la question vient de ce que le père de l'histoire n'est pas un historien. Et s'il est exact que le lieu *"permet"* un type de production et "en *interdit* d'autres"[2], nous ne pouvons, dans son cas, mettre directement en rapport un texte et une place ; non pour rabattre le texte sur la place, mais pour tenter, en les rapprochant, de faire apparaître une des lois organisatrices de son discours. Mais du non-lieu apparent au sens spatial, nous ne devons pas passer au non-lieu judiciaire : affaire classée, faute de preuves.

Jusqu'à présent en effet la question du pour quoi (faire croire pour quoi) a amené deux types de réponses, toutes deux insatisfaisantes : l'une, parce qu'elle fait appel à une tradition externe et nettement postérieure, l'autre, parce qu'elle se contente de cerner la question négativement (pour quoi il ne fait pas croire). Mais s'offre encore une troisième voie, celle-là même qu'indiquent les pages précédentes, en pariant sur le texte lui-même. Je crois en effet que les résultats des chapitres précédents apportent des éléments de réponse à cette question du pour quoi. Il ne s'agit pas de ce que dit explicitement Hérodote de lui-même et de sa fonction, puisque aussi bien, en dehors du *Prologue,* il ne dit rien (et bien sûr ce silence n'est pas indifférent), mais plutôt de l'effet du texte sur les destinataires, effet que l'on peut évaluer, notamment, à partir des fonctions que se donne le narrateur dans le récit et par tout le jeu des marques d'énonciation. Donc non pas mettre en rapport un lieu et un texte, ou rabattre le texte sur le lieu, mais dessiner la place du narrateur à l'intérieur du récit ; ce qui, par-delà le texte, peut pointer une place et en "interdire" d'autres, ou circonscrire un lieu.

Le *Prologue* est une reprise d'Homère et il est clair que le modèle épique joue un rôle dans l'entreprise d'Hérodote. Mais, si l'épopée est ce avec quoi il faut rivaliser, elle est aussi ce dont il faut se démarquer ; le narrateur est peut-être un rhapsode, voire un aède, mais il est un rhapsode en prose. Et le faire-croire de l'un et l'autre texte procède selon des voies différentes : c'est la Muse[3], qui, dans

1. Cf. *supra,* p. 307.
2. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire,* p. 15.
3. J. SVENBRO, *op. cit.*

un cas, est la garante ultime, le narrateur, dans l'autre. "Je sais pour avoir vu", et c'est l'autopsie, ou "je sais pour avoir entendu", et c'est l'enquête *(historiē)*. Dans l'épopée, c'est la Muse qui parle par la bouche du poète, c'est le narrateur qui, dans les *Histoires*, dit "je dis, j'écris" ; il est, à la différence de l'épopée, le seul sujet d'énonciation. L'*histōr* voit et entend, dit et écrit, et le narrateur n'existe que dans et par le jeu de ces différentes marques d'énonciation, qui sont le ressort du faire-croire de son texte sur le destinataire.

Seul sujet d'énonciation, il est celui qui sait. De même qu'Homère et Hésiode ont mis en ordre le monde divin et "dessiné" les figures des dieux, lui, met en place les divers peuples, distribue les rôles et fixe les frontières ; il fait coïncider visible, arpentable et dicible ; il construit une représentation du monde qui est à la fois savoir et pouvoir *(dúnamis)*. Savoir-pouvoir, du côté du narrateur, soit qu'il l'affirme, soit qu'il le revendique, par la production même de cette représentation ; mais savoir-pouvoir aussi, du côté du, ou des destinataires successifs, selon ce qu'ils "lisent" de cette représentation. Le mot qui, du côté du narrateur, résume le mieux ce savoir-pouvoir, c'est celui de *sēmaínein*. En effet, par toutes ses interventions directes ou indirectes dans le récit, le narrateur vise à *sēmaínein*, à faire voir et à faire savoir. Car *sēmaínein*, c'est faire voir et faire savoir à des gens qui n'ont pas vu par eux-mêmes quelque chose : ainsi du guetteur sur un promontoire venant avertir des mouvements de la flotte ennemie[1] ; et l'on retrouve l'autopsie. Mais c'est aussi faire voir et faire savoir à des gens qui ne possèdent pas tel type de savoir : savoir plus qu'humain, de caractère oraculaire par exemple, comme celui de Triton[2], savoir exceptionnel, comme celui qu'invoque Crésus pour donner des conseils à Cyrus[3], ou encore savoir de l'*histōr*, de qui a enquêté et sait les erreurs commises par ses prédécesseurs[4], ou le nom de celui qui a pris l'initiative des hostilités entre les Grecs et les Barbares[5], ou l'étendue du front de mer de la Scythie, ou encore la mesure précise de la route royale depuis la mer jusqu'à Suse[6]. Entre la science de l'arpenteur et le savoir de la Pythie existe d'ailleurs un rapport métaphorique, s'il est vrai que la Pythie se désigne, dans sa réponse aux envoyés de Crésus, comme

1. HÉRODOTE, VII, 92, 219.
2. *Ibid.*, IV, 179.
3. *Ibid.*, I, 89.
4. *Ibid.*, II, 20.
5. *Ibid.*, I, 5.
6. *Ibid.*, V, 54.

celle qui sait le nombre des grains de sable et les mesures de la mer. *Sēmaínein* veut donc bien dire que le narrateur est à la fois rhapsode et arpenteur.

Seul sujet d'énonciation, le narrateur est le traducteur de la différence ; il est passeur entre là-bas et ici, ou *póros* entre le monde où l'on raconte et le monde que l'on raconte. Pour faire croire, dans le monde où l'on raconte, au monde que l'on raconte, il ne peut faire autrement que de déployer et de manœuvrer toute une rhétorique de l'altérité dont les figures et les procédures reposent, en dernière instance, sur la polarité de deux termes "eux" et "nous", les "autres" (si divers soient-ils) et les "Grecs". Fonctionnent ainsi la comparaison, l'analogie, mais aussi le *thôma* (je suis le réel de l'autre), la traduction, l'inversion également, qui représente la limite, s'il est vrai qu'*ils* sont notre envers, qu'ils ne sont *que* notre envers.

La prégnance de cette polarité *(eux/nous)* est si grande qu'elle déborde son expression à travers les seules figures de cette rhétorique, puisque c'est elle, finalement, qui justifie la lecture du *lógos* scythe selon le principe de l'écart systématique ; on n'a chance de commencer à comprendre quelque chose aux *nómoi* scythes qu'à partir du moment où l'on prend comme hypothèse que ce sont des *nómoi* grecs qui les informent. La conjugaison de ces *nómoi* et de leur "modèle absent" produit des écarts dont la lecture, en un second temps, tente de préciser le sens, en recherchant la loi qui les organise. Ainsi en a-t-il été avec les funérailles des rois, avec les pratiques sacrificielles, culminant dans cette image si bizarre du bœuf "autocuiseur", ou encore avec les pratiques guerrières s'organisant autour de la figure d'Arès.

Il y a *eux*, et *eux* est assurément divers : les Perses, à l'évidence, sont différents des Égyptiens, qui, eux-mêmes, se distinguent complètement des Scythes, etc. Et même à l'intérieur des peuples nomades, on trouve des différences dans le genre de vie. Mais, en même temps, le récit est sourdement travaillé par l'exclusion du tiers[1]. Ainsi en va-t-il dans le cas des Scythes et des Amazones. L'altérité scythe s'appréhende en effet par rapport aux Grecs, qui, deuxième terme implicitement présent dans le savoir partagé du destinataire, interviennent comme terme de référence. Mais sitôt qu'entrent en scène les Amazones, le dispositif change insensiblement et les Scythes se muent en quasi-Grecs. Tout se passe donc comme si le récit était incapable de penser l'altérité, au second degré, des Amazones

1. Cf. *supra*, p. 268-269.

par rapport à l'altérité scythe, elle-même déjà saisie par rapport au monde grec et que, pour rendre appréhensible au destinataire cette autre altérité, il ne pouvait faire autrement que de rétablir une structure binaire : *elles/nous*, c'est-à-dire *elles*/Scythes, quasi-*nous*.

Ce travail de la polarité, nous l'avons déjà rencontré avec les Perses de Darius en Scythie. En Scythie, les Perses se conduisent comme des quasi-hoplites, alors qu'en Grèce ils se conduisent comme des Barbares, eux qui ne savent pas se battre[1]. Ce comportement est d'autant plus surprenant que la logique du récit fait des Scythes des espèces d'Athéniens défenseurs de la liberté. On aurait donc des quasi-hoplites opposés à des quasi-Athéniens ? En fait, comment rendre compte de l'altérité de la stratégie scythe face à l'altérité de la manière de combattre des Perses ? Car l'une et l'autre se pensent par rapport au modèle grec (aporie/absence de *táxis*). Mais comment les penser l'une par rapport à l'autre ? Comment "mettre aux prises" l'aporie et l'absence de *táxis* ? Comment faire voir et faire croire ? Le récit élimine celui des deux termes qui renferme le moins d'altérité : ici les Perses, qui deviennent alors des quasi-hoplites. Reste alors l'aporie (promue désormais au rang de véritable stratégie) face à la phalange, ce qui fait d'autant mieux ressortir son altérité.

Dire l'autre enfin, c'est bien évidemment une façon de parler de *nous*, s'il est vrai que le récit ne saurait échapper à la polarité *eux/nous*, qui en constitue l'infrangible armature. Un des effets, à tout le moins médiat, du texte, c'est donc de contribuer à cerner ce *nous*[2].

Dire les autres en effet, c'est bien faire voir une représentation du monde, en fixer les limites et inventorier les peuples qui l'habitent, mais c'est aussi présupposer que les Grecs occupent une position médiane : que l'on repense à la géographie des *Histoires*, au cours du Nil et de l'Istros et à l'application du principe de symétrie ; et c'est construire cette représentation en fonction d'un espace grec du savoir, qui, implicitement, loge toujours un observateur (grec) en lui-même.

Dire l'autre, c'est faire savoir qu'entre *eux* et *nous*, par-delà la variété des *nómoi*, la différence la plus profonde est politique ou de pouvoir : à l'isonomie s'oppose la monarchie-tyrannie ; l'autre est

1. Cf. *supra*, p. 63 sq.
2. On n'en compte pas moins de 160 occurrences dans les quatre premiers livres.

royal. Plus précisément, c'est construire une représentation qui se développe autour d'un élément qui fait question pour, voire qui met en question le *nous*. Ainsi en va-t-il avec le *lógos* scythe. Les pratiques scythes, les figures et les procédures qui, dans le récit, les disent, tournent toutes au total autour de cette question fondamentale : mais comment peut-on être nomade ? Quel est cet être étrange, ou scandaleux pour *nous*, gens de la vie en cité ? Et si, pour le narrateur des *Histoires*, le nomadisme ne se résout pas en un non-être, c'est parce que, grâce à la métaphore de l'insularité, il est traduisible en termes de stratégie, dans *notre* stratégie.

Car si le texte a un fonctionnement ethnocentrique, *eux* et *nous*, *eux* par rapport à *nous*, monde *que* l'on raconte traduit dans le monde *où* l'on raconte, il a ceci de particulier qu'il n'est ni délibérément ni systématiquement hellénocentrique. *Nous* n'est pas l'avenir de *eux* : Hérodote ne croit pas, comme Thucydide, que les Barbares d'aujourd'hui vivent comme les Grecs d'autrefois[1]. Il n'est pas non plus, vis-à-vis d'eux, en position de donner une leçon d'écriture : son écriture n'est pas la vérité des discours barbares ravalés pour cela au rang de fables. Inversement, l'autre n'est pas non plus la vérité pour *nous* ; il n'est pas le modèle d'une quelconque vie selon la nature qu'il faudrait imiter. L'Anacharsis d'Hérodote n'est ni à l'école de la Grèce, ni un martyr de l'hellénisme, mais il n'est pas non plus un représentant de la vie cynique, contempteur de la vie en cité et de ses mollesses ; il n'est pas un modèle à l'école de qui devraient se mettre les Grecs[2] ; non, comme son compatriote Skylès, il est quelqu'un qui transgresse, il croit pouvoir franchir impunément les frontières, ou il "oublie" qu'entre *eux* et *nous* il y a des frontières. Ainsi, au total, y a-t-il *eux* et *nous* et Hérodote n'apparaît-il ni comme zélateur de la culture, ni comme avocat de la nature.

Les autres, *eux*, sont présents dans le récit sous la forme de la troisième personne, c'est-à-dire de la non-personne[3]. Rien d'étonnant à cela : introduits par le narrateur dans son récit comme sujet de l'énoncé, mais en aucun cas de l'énonciation, ils se produisent pour *nous* (moi + vous). Mais l'étonnant, c'est que, le plus souvent, la première personne du pluriel, *nous*, est en fait remplacée par la troisième : non pas *nous*, mais *les Grecs*, donc aussi la forme de la

1. THUCYDIDE, I, 6, 6.
2. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies des philosophes*, I, 101.
3. É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, t. I, p. 228.

non-personne : les autres et les Grecs, les Grecs et les Barbares, *eux* et *ils*[1].

Qui désigne cette appellation ? Le narrateur parle des *Grecs* quand il rapporte des événements intervenus en Grèce autrefois : les Grecs ont fait ceci ou cela, estimé telle ou telle chose... *Grecs* signifie aussi *certains* Grecs, habitant telle ou telle région (les Grecs du Pont par exemple), ou ayant telle ou telle opinion qu'Hérodote considère comme une erreur ou une sottise[2]. Dire les Grecs, c'est en somme une façon pour le narrateur de se mettre à part. Si en effet *nous*, c'est *je* + *vous*, c'est-à-dire "une globalité indistincte d'autres personnes"[3], dire *les Grecs*, c'est façon de renforcer la position du narrateur comme seul et unique sujet d'énonciation, seul sujet sachant et disant.

Maître du voir, maître du savoir, maître du croire par l'usage des figures et procédures d'une rhétorique de l'altérité mises en mouvement par tout le jeu des marques d'énonciation, il nomme, il inventorie, il classe, il compte, il mesure, il arpente, il met en ordre, il trace les limites, il distribue louange et blâme, il en dit moins qu'il n'en sait, il se souvient : il sait. Il fait voir, il fait savoir, il fait croire.

1. D'après Powell, on ne relève pas moins de 539 occurrences de *Héllēn* et *Héllenes* ; même si toutes ne sont pas à mettre sur le même plan, le chiffre global n'en est pas moins significatif.

2. Hérodote, par exemple, II, 2, 10, 45.

3. Benveniste, *op. cit.*, p. 235.

*Conclusion*

# L'HISTOIRE D'UN PARTAGE

Les Scythes, les autres ; Hérodote voyageur et conteur de récits de voyage ; Hérodote ethnographe ou ethnologue ; Hérodote arpenteur de l'altérité et rhapsode de l'*oikouménē* : sans doute, puisque c'est avec lui que nous avons cheminé au long de ces pages. Mais la question en retour qui, dès lors, se pose : cet Hérodote-là figure-t-il un autre Hérodote, est-il véritablement et profondément différent de l'Hérodote "historien des guerres médiques", ou, si nous allons plus loin, est-il effectivement un autre d'Hérodote, sa part d'ombre ?

À cette question on ne peut répondre simplement par oui ou par non, et y répondre avec précision requerrait de considérer l'ensemble de l'historiographie d'Hérodote, ou de faire l'histoire des interprétations successives de l'œuvre. Toutefois, si l'on suit la tradition du menteur, telle que je l'ai esquissée, apparaît qu'il n'y a ni tout de suite, ni toujours superposition de la figure du menteur et de celle de l'ethnographe ou de l'Hérodote des autres ; il n'est pas "menteur" parce que, ou seulement quand, il parle des non-Grecs. Pour Thucydide, en effet, le *muthôdes,* fabriqué par les logographes, s'attache aussi bien aux dits sur les Barbares qu'aux récits des guerres, même proches, et, peut-être plus encore à ces derniers, dans la mesure où ils relèvent presque exclusivement de l'*akoé.* Ctésias, pour des raisons évidentes, vise d'abord les propos tenus sur le compte des Perses. Plutarque, lui, pour des raisons non moins évidentes, entend dénoncer les mensonges les plus "méchants" et les plus graves, donc ceux qui, plus que tous, concernent les Grecs eux-mêmes.

Dans son *Apologie,* Estienne, qui ne parle pas directement des guerres médiques, s'intéresse surtout à l'Hérodote des autres : pour le défendre, il fait appel à des exemples analogues pris ailleurs chez

plusieurs auteurs grecs et latins et il utilise la comparaison. L'invraisemblance de telle coutume rapportée autrefois par Hérodote s'estompe, dès l'instant que l'on veut bien regarder du même œil telle coutume présente d'Italie, de Germanie, de Flandre ou d'Espagne ; de même l'invraisemblance de ce qui est rapporté, à certains moments, des Perses s'amenuise sitôt qu'on le met en parallèle avec ce que l'on sait des Turcs et de Tamerlan[1]. Enfin, si pour l'abbé Bonnaud il est un menteur, c'est pour une raison de principe qui le dépasse singulièrement, même s'il est le premier historien : l'histoire profane ne peut être, en effet, que mensongère, ou mythologique.

Si l'on regarde maintenant du côté de l'historien des guerres médiques, ou plutôt de la façon dont les modernes ont construit cette figure, on peut estimer que, jusqu'à la fin du XVIII^e^ siècle, son récit des opérations n'a pas été sérieusement contesté[2]. Avec le XIX^e^ siècle, et la recherche des sources, la situation va changer et la suspicion va gagner. À force de repérer les sources, de toutes sortes, où il a puisé, ces savants finissent par faire disparaître le texte des *Histoires,* s'il est vrai qu'Hérodote a vécu d'emprunt, sinon de pillage. Hauvette résume ainsi la situation en 1894 : "Tous les savants que nous avons énumérés jusqu'ici, Niebuhr, Nitzch, Wecklein, Delbrück, admettent qu'Hérodote a puisé son histoire des guerres médiques dans une tradition orale, ou du moins presque exclusivement telle... Mais ils rejettent l'idée qu'Hérodote ait reproduit dans son livre une histoire déjà faite... Une théorie toute contraire, indiquée déjà au commencement du siècle par Creuzer, et défendue depuis par quelques autres savants, a pris de nos jours, depuis dix ans surtout, une place prépondérante... Elle consiste à soutenir, avec plus ou moins de ménagements, que l'historien a compilé sans le dire un grand nombre de travaux antérieurs, qu'il a véritablement pillé ses devanciers. Appliquée d'abord, d'une façon générale, à tout le livre d'Hérodote, cette théorie ne l'a été que récemment à la partie de l'œuvre qui traite des guerres médiques[3]." Ses promoteurs, les plus

1. Ou cet autre exemple de comparaison : "Qu'y a-t-il de plus incroyable ? Que le Grand Roi se fasse suivre de son eau, particulière et réservée, puisée dans le fleuve Choaspès, ou qu'un cardinal se fasse accompagner de France à Rome de quelques milliers de bouteilles ?"

2. HAUVETTE, *op. cit.*, pp. 114-115. Les préoccupations essentielles des érudits étaient autres : il s'agissait de mettre d'accord les textes grecs sur les dynasties orientales avec les données chronologiques des livres saints. Par exemple, Scaliger, Petau, ou le président Bouhier.

3. HAUVETTE, *op. cit.*, pp. 158-159.

perspicaces, sont Sayce, Diels, Panofsky et Trautwein[1]. Ainsi Hérodote invente des traditions orales, qui n'ont jamais existé ou dissimule des sources écrites, qui, elles, existaient bel et bien. La *Quellenforschung* produit donc un nouvel avatar du menteur.

Peu après, en 1909 et 1913[2], F. Jacoby renouvelle profondément la question. Pour lui en effet, l'interrogation est d'abord celle de la naissance de l'histoire : quand et comment les Grecs sont-ils devenus historiens ? Et donc quelle place occupe Hérodote dans cette évolution ? Ce n'est donc pas la figure du menteur, mais celle du père qui l'intéresse, ce ne sont pas les mensonges, mais la paternité qu'il interroge. On se souvient de ses conclusions : Hérodote, d'abord ethnographe et géographe, n'est devenu *historien* qu'après son séjour à Athènes ; l'œuvre porte donc la trace d'une "coupure épistémologique" : l'avant, où il n'est pas encore historien et l'après, où il l'est véritablement. L'Hérodote des autres, des premiers livres, appartient justement à ce monde de l'avant : façon donc de le préserver, tout en le mettant à distance ; il est tout de même un autre Hérodote.

Ce cadre une fois fixé, c'est désormais par rapport à lui que les commentateurs et les historiens vont prendre position, qu'ils l'acceptent, qu'ils le modifient, ou qu'ils le contestent[3]. Ainsi K. von Fritz, qui adopte ce point de vue évolutif, va raffiner en repérant une première "coupure" (épistémologique) au cours du voyage en Égypte, qu'il date même avec précision de la visite du labyrinthe : "The turning point is probably marked by his visit to the Fayoum where the so-called Lake of Moiris and the Labyrinth made an overwhelming impression on his mind. From this moment he seems to have developped a very keen interest in Egyptian customs and religion[4]." Toutefois, cet élargissement des intérêts n'est pas encore véritable-

1. A.H. Sayce, *The Ancient Empires of the East, Herodotos, I-III*, Londres, 1883 ; Diels, "Herodot und Hekataios", *Hermès*, 22, 1887, p. 411 sq. ; H. Panofsky, *Quaestionum de historiae herodotae fontibus pars prima*, Diss., Berlin, 1885 ; P. Trautwein, "Die Memoiren des Dikaios, eine Quelle des herodoteischen Geschitswerkes", *Hermès*, 25, 1890, pp. 527-566.

2. F. Jacoby, "Uber die Entwicklung der griechischen Historiographie und den Plan einer neuen Sammlung der griechischen Historikerfragmente", *Klio*, 9, 1909, pp. 80-123 ; *R.E.*, notamment, 352-360 : "...Er hat nicht für Perikles geschrieben, sondern für sein neues grosses Vaterland, für Athen."

3. Drews, *op. cit.* ; pp. 36-39.

4. K. von Fritz, "Herodotus and greek historiography", *Transactions of the American Philological Association* LXVII, 1936, p. 337. S'il est du philosophe de "s'étonner", il ne l'est donc pas moins de l'historien !

ment de l'histoire, car "even at the end of his journey he seems not yet to have been aware of the necessity of a chronological order. He had not yet found out that this was an indispensable foundation of true historiography"[1]. Sous le voyageur perce déjà l'historien et la frontière de l'altérité recule ! Mais au total l'*Entwicklungstheorie* n'en fait pas moins deux parts.

Sans se poser la question de l'historiographie grecque, ni celle de la paternité de l'histoire ou des mensonges, et en examinant les seules *Histoires*, certains auteurs ont au contraire conclu à l'unité de l'œuvre[2], qu'ils lisent comme formant "un seul *lógos*"[3]. Dès lors la dualité s'estompe et les *lógoi* ethnographiques ne sont plus traités comme des digressions pré-historiennes.

Voilà donc, de façon schématique, comment s'est posée cette question du menteur et de l'Hérodote des autres, de l'historien et de l'ethnologue, mais comment se pose-t-elle à nous, compte tenu des pages précédentes, ou selon quels axes formuler ce qui, pour nous, constitue véritablement une question en retour ?

Tout d'abord, la prise en compte des contraintes narratives a montré, sur un exemple précis, que la séparation en deux parts ne convenait pas. La guerre de Darius en Scythie renvoie à l'expédition de Xerxès en Grèce : la seconde est nécessaire à l'intelligibilité de la première, qui est, elle-même, une répétition générale de la seconde[4].

De plus, tout au long des *Histoires*, il s'agit toujours d'*eux*, les autres, et de *nous*, les Grecs, même si la mise en scène varie d'un livre à l'autre ; même si dans les *lógoi* des autres, *nous* n'est souvent présent que de façon implicite, il est ce revenant perpétuel qui, insensiblement, se glisse dans le récit. Et ces *lógoi* sont aussi une façon indirecte de cerner ce *nous*. L'histoire des guerres médiques, elle, met en scène le *nous*, tout à fait explicitement, dans sa lutte contre *eux*, et, ce faisant, elle construit pour *nous* une représentation du passé proche et élabore une nouvelle mémoire élaborée autour du *tò Hellēnikón*[5]. Au moins implicite dans un cas, explicite dans l'autre, le *nous* est donc constamment présent dans le récit.

1. K. VON FRITZ, *op. cit.*, p. 338. L'article débute par ces mots : "Herodotus is called the father of history. Yet whereas the work of Thucydides corresponds rather exactly to our conception of historiography, the work of Herodotus does not."

2. Notamment, M. Pohlenz, J.L. Myres, H. Immerwahr.

3. H. IMMERWAHR, *Form and thought in Herodotus*, p. 79.

4. Cf. *supra*, p. 53 sq ; et H.F. BORNITZ, *Herodot-Studien*, Berlin, 1968, pp. 111-136.

5. HÉRODOTE, I, 4, 58, 60 ; VII, 139, 145 ; VIII, 12, 144 (selon la célèbre définition qu'Hérodote met dans la bouche des Athéniens : "même sang *(hômaimon)* et

Ce qui probablement varie entre les *lógoi* consacrés aux autres et ceux réservés aux guerres médiques, c'est la position du destinataire : il en sait sans doute plus sur les guerres que sur les autres. Cette fois le monde *que* l'on raconte est dans le monde *où* l'on raconte. Mais nous avons vu que, dans la manière dont le texte fait croire, ce n'est pas tant la quantité d'information nouvelle qui est à prendre en compte, que son traitement par le narrateur (dire à la fois ce qui se dit, mais le dire d'une certaine façon et dire le "notable").

La question en retour peut désormais se formuler ainsi : si le faire-croire opère bien à travers les interventions du narrateur dans son récit, comment Hérodote intervient-il dans l'exposé des guerres médiques : est-il davantage ou, au contraire, moins présent, l'est-il de façon différente que dans les *lógoi* des autres ? A cette question, trois sondages en guise de réponse.

Le premier porte sur le *thôma* et les *érga thômastá* : qu'en est-il dans le récit des guerres, s'il est vrai que le *thôma* est une rubrique du récit de voyage et que la merveille requiert l'œil-mesure du voyageur, et s'il est vrai aussi que les *Histoires* entendent justement empêcher que les *érga megála te kaì thômastá* cessent d'être racontés *(akléa)* ? Là, l'*érgon* remarquable ou admirable n'est plus un fleuve, un site ou un monument, mais, avant tout, un exploit. Mais, cette différence une fois marquée, il est surprenant de constater que l'*érgon thomastón* est appréhendé, construit et finalement dit selon les mêmes procédés que dans les *lógoi* des autres. Les deux Spartiates Sperthias et Boulis ont eu une conduite "digne d'admiration" *(áxiē thômatos)*, tout comme est "digne d'admiration", par sa hauteur et son épaisseur, une digue de Babylone[1]. On se souvient que le labyrinthe d'Égypte provoque un *thôma*, "au-delà du dicible" *(lógou mezō)*, de même l'action du devin Hégésistratos qui, pour s'échapper, n'hésite pas à couper son pied retenu dans des entraves, provoque un *thôma*, *mézon lógou*[2]. Ou encore, décrivant la cueillette des aromates, le narrateur opère en fait un classement en fonction d'une échelle implicite du *thôma*, qui va du moins "extraordinaire" au plus "extraordinaire" ; or existe aussi dans le récit des guerres une certaine gradation du *thôma*, qui se marque, notamment, par

même langue *(homóglôsson)*, sanctuaires et sacrifices communs *(theôn idrúmata te koinà kaì thusiai)*, semblables mœurs et coutumes *(êtheá te homótropa)*. G. Nenci, "Significato etico-politico ed economico-sociale delle guerre persiane" in *La Grecia nell'eta di Pericle*, Milan, 1979, pp. 12-16.

1. Hérodote, I, 185 ; VII, 135.
2. *Ibid.*, II, 148, IX, 37.

l'emploi du superlatif[1]. De même enfin que l'œil du voyageur est le garant du *thôma*, de même le narrateur est, dans bien des cas, la référence du *thôma* (*thôma moi*, c'est un *thôma* pour moi[2]), même si dans un cas l'œil le saisit, en fait le tour, le jauge et le mesure, alors que dans l'autre, l'intervention du *moi* souligne au contraire le côté étonnant, ou incompréhensible du phénomène rapporté, le fait qu'il n'offre pas de prise ; c'est en tout cas *moi* qui suis juge[3].

Deuxième sondage : le notable, ou, selon l'expression d'Hérodote, "ce qui est digne d'être rapporté" *(áxios apēgḗsios)*. Avec ce même instrument, l'auteur découpe dans le tissu de toutes les choses dicibles ou scriptibles, aussi bien chez les autres que chez *nous* : de toutes les façons de chasser le crocodile, il "écrit" celle qui lui paraît "la plus digne d'être rapportée" *(axiotátē apēgḗsios)* ; de même que des événements survenus à Athènes depuis la fin de la tyrannie jusqu'à la révolte de l'Ionie, il va "dire les plus dignes d'être rapportés" *(axióchrea apēgḗsios)*[4]. Le retour de cette même expression semble indiquer que l'approche du narrateur ne varie pas, qu'il s'agisse d'habitudes lointaines ou d'événements passés et qu'il est disposé à les traiter de la même façon.

Il est enfin, d'un bout à l'autre de son récit, celui qui fait voir et qui fait savoir : *sēmaínei*. Je sais qui a pris l'initiative d'actes injustes envers les Grecs, et je vais le faire connaître *(sēmaínein)*. Après quoi, "j'avancerai dans la suite de mon *lógos*", c'est-à-dire j'accomplirai moi-même ce parcours qu'est mon discours et, en même temps, j'en serai le guide.

Ainsi ne paraît pas se dessiner une place différente du narrateur dans son récit, entre le rhapsode de l'altérité et l'historien des guerres ; il semble passer de l'autre au même, tout en restant le même et il est donc probable que l'Hérodote des autres n'est pas un autre

1. HÉRODOTE, VII, 204 ; VIII, 135.

2. *Ibid.*, VI, 117, 121 ; VII, 99, 153 ; VIII, 135 ; IX, 65.

3. H. IMMERWAHR, *"Ergon* ; History as a monument in Herodotus and Thucydides", *American Journal of Philology*, 81, 1960, p. 266, note : "... The conception of fame underlying both monuments and deeds is exactly the same... ; p. 268 : "The vocabulary of words associates with *érgon* and *mnēmosýnon* shows that Herodotus looks at deed as if it were a monument."

4. HÉRODOTE, II, 70 ; V, 65 ; on trouve encore l'expression en III, 125, à propos de la façon dont est mort Polycrate, qui n'est pas "digne d'être rapportée". Voir H. DREXLER, *Herodot-Studien*, Hildesheim-New York, 1972, qui, de l'étude de ces expressions, conclura toutefois qu'Hérodote n'est pas un historien (p. 185).

Hérodote, ou que cet autre Hérodote, qui existe toutefois bel et bien, est un produit des interprétations d'Hérodote : il appartient à et il est véhiculé par l'historiographie d'Hérodote.

Mais écrire cela n'est pas pour autant prétendre que, par-delà cette perspective diachronique, je retrouverai le texte, c'est-à-dire le véritable Hérodote : prétention à la fois sotte et erronée[1]. Simplement ce qui rend possible cette approche, ou ce retour à Hérodote, c'est un déplacement du champ historique, marqué, très grossièrement, par le recul de l'histoire événementielle et politique (ou d'une certaine histoire politique), par l'essor de l'anthropologie historique ou de l'ethno-histoire (dont il peut même devenir le père), et par les interrogations récentes sur l'imaginaire des sociétés. Ce qui, en termes d'histoire ancienne, permet de n'être plus contraint de regarder les *Histoires* à travers *La Guerre du Péloponnèse*, ou Hérodote comme, certes le premier historien, mais aussi comme le prédécesseur de Thucydide ; ce qui permet également de lire le *lógos* scythe comme un discours sur les Scythes imaginaires.

Il reste que les jugements portés sur lui, ceux que nous avons évoqués, mais d'autres aussi, montrent qu'il est le lieu d'une inquiétude : peut-être par suite de l'incertitude du lieu qu'il occupe. Qui est-il ? Où est-il ? Rhapsode ? Sophiste ? Historien ? Mais ce n'est pas une profession. Alors cette incertitude, on s'efforce de la réduire et cette inquiétude, on s'emploie à la conjurer. Sans doute prétend-il dire des *lógoi*, mais, en fait, ses *lógoi* sont probablement des *mûthoi*, et l'on retrouve la figure du naïf ; ou il donne comme *lógoi* des histoires qui sont en fait des *mûthoi*, c'est-à-dire des *pseudéa*, des mensonges, et l'on retrouve la figure du menteur. Après tout, il est rassurant qu'il soit un menteur : au moins on sait à qui on a affaire ; quant à l'interprète, il fait du coup montre de sa perspicacité. Ou l'enquêteur et son double mythologue, ou le diseur de *mûthoi*, doublé de son autre historien.

Le prestige du *c'est arrivé* produit l'effet de réel le plus sûr du discours historique[2], mais dans le cas des *Histoires*, l'effet de réel est miné par le doute : dès lors, ce n'est plus le prestige du *c'est arrivé* étayant le discours, mais au contraire l'inquiétude du *ça n'est pas arrivé*, ou ça n'est pas arrivé ainsi, le sapant. La guerre scythe a-t-elle même eu lieu ? S'est-elle déroulée ainsi ? En allant plus loin

1. Voir la critique de cette "philologie restée plus ou moins platonicienne" par R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception*, trad. Paris, 1978, pp. 58-63.

2. R. BARTHES, "Le discours de l'histoire", *Social Science Information*, VI, 4, 1967, p. 71.

encore, se pose la question du réel. Dans la pratique de l'historien, la position du réel est double : "Le réel en tant qu'il est le *connu* (ce que l'historien étudie, comprend ou 'ressuscite' d'une société passée) et le réel en tant qu'il est *impliqué* par l'opération scientifique (la société présente à laquelle se réfèrent la problématique de l'historien, ses procédures, ses modes de compréhension et finalement une pratique du sens). D'une part, le réel est le *résultat* de l'analyse, et, d'autre part, il est son *postulat*[1]." Mais, dans le cas d'Hérodote, le réel ne serait cernable ni au *départ*, ni à l'*arrivée*, ni comme *postulat* (incertitude du lieu qu'il occupe), ni comme *résultat* (inquiétude sur ces *lógoi/mûthoi*).

Plus largement, la façon de conjurer cette inquiétude a été d'en faire le père de l'histoire ; façon en effet de lui donner une place, mais façon aussi de le mettre à part. De plus, installé là-bas au seuil de l'histoire, vieille idole noircie qu'on salue rituellement, son évocation a des vertus apotropaïques : elle assure le destinataire que mon propre texte, lui, n'est pas mensonger.

Finalement sa position se résume dans le paradoxe suivant : tout en étant le père de l'histoire, il n'est pas véritablement un historien, comme si la paternité devait nécessairement comporter une part d'inachevé. Cicéron, dans ce texte qui, pour nous, est le premier à lui reconnaître ce titre de père, commence par rappeler la différence entre l'histoire et la poésie : l'une a en vue la vérité, alors que l'autre a en vue le plaisir *(delectatio)*. Mais il lui faut tout aussitôt mettre à part Hérodote, qui est, en quelque façon, antérieur à cette classification, car il est à la fois du côté de la vérité et du côté du plaisir. Sans doute la distinction entre l'histoire et la poésie est-elle bien celle que je viens de dire, "quamquam et apud Herodotum, patrem historiae... sunt innumerabiles fabulae"[2]. Il brouille les catégories, échappe aux lois du genre et contrevient aux règles du métier.

Quand Vivès déclare qu'il vaudrait mieux l'appeler père des mensonges que père de l'histoire, c'est une boutade. Mais le rapprochement par l'historiographie de ces deux figures n'est probablement pas un hasard : pourquoi reviennent-elles, l'une ou l'autre, l'une et l'autre, si constamment ? Voir chez lui, le père d'un côté, et malheureusement aussi le menteur de l'autre, double honteux qu'il traîne derrière lui, est en fait trop simpliste. Non, il est à la fois père et menteur, car c'est justement dans la mesure où il occupe cette place

1. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, pp. 46-47.
2. CICÉRON, *Lois*, I, 1, 5.

à part du père et qu'il échappe donc, en partie, aux lois du genre, dont on lui reconnaît la paternité, qu'il peut être aussi le menteur. Le père n'est pas nécessairement le menteur, mais c'est parce qu'il est le père qu'il peut apparaître également comme le menteur. À les regarder ainsi, Hérodote et la suite de ses interprétations forment donc un miroir grossissant à travers lequel poser cette question, vieille comme Hérodote, qui, actuellement, se repose à nous et nous concerne : celle de l'histoire et de la fiction.

D'autant que le tourniquet de la fiction ne s'arrête pas là : si lui-même constitue comme *mûthos* ce que, dans son texte, il met à distance, s'il est aussitôt habillé en *mythologue* par ses successeurs, il semble, inversement, qu'il puisse, à l'époque hellénistique, être utilisé par des auteurs de romans pour conférer à leur texte un effet de réel. Tel est le cas des *Ephesiaca* de Xénophon, dit d'Éphèse.

On a montré que l'auteur ne connaissait pas la ville d'Éphèse (où se déroule l'action) de première main et qu'il avait emprunté un certain nombre de détails topographiques, ainsi que les noms de personnages à Hérodote[1]. Le menteur au secours de la fiction pour la rendre crédible !

Père et menteur, histoire et fiction, et, plus concrètement, qu'est-ce que faire de l'histoire avec un texte comme celui des *Histoires*, s'il est vrai, selon la formule attribuée à Fustel de Coulanges, que "l'histoire se fait avec des textes"[2] ? Question qui se formule aussi : comment lire ? Question à laquelle ce livre a tenté d'apporter une réponse.

Mais, de façon plus large, une telle lecture oblige à s'interroger sur le document[3] : qu'est-ce qu'un "document", pris et repris par

1. B. LAVAGNINI, *Studi sul romanzo greco*, Florence, 1950, pp. 145-156. Plus largement, B.E. PERRY, *The Ancient Romances*, "A literary-historical account of their origins", Berkeley, Los Angeles, 1967, pp. 167-170, fait remarquer que, dans la *Souda*, les auteurs de romans sont désignés comme *historikoi* et que des titres comme *Ephesiaca* ou *Babylonica* ne disent rien quant au contenu du livre : "...We see that ethnographical titles were conventional in the titling of Greek romances, that the authors professed to be writing history (of a kind), and were classified as historians by ancient scholars who had no more exact term for romance as a literary form."

2. Citée par H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, p. 77, qui, lui-même, la reprend chez Febvre, qui en souligne le caractère restrictif. Pour Marrou, "si l'histoire ne se fait pas uniquement avec des textes, elle se fait surtout avec des textes, dont rien ne peut remplacer la précision".

3. Voir J. LE GOFF et P. TOUBERT, "Une histoire totale du Moyen Âge est-elle possible ?" *Actes du 100e Congrès national des sociétés savantes*, Paris, 1977, pp. 38-40. Dans le *Dictionnaire de la nouvelle histoire*, Paris, 1978, p. 238, LE GOFF compte au nombre des tâches à accomplir l'élaboration d'une nouvelle conception du document.

vingt-cinq siècles de bibliographie, pétri et travaillé par vingt-cinq siècles d'historiographie ? Ou encore qu'est-ce qu'un texte historique ? Qu'est-ce qui le constitue comme tel, à quoi le reconnaît-on ? De quel effet (particulier) est-il porteur ?

Altérité : 18, 67, 68, 81-127, 142, 146, 149, 160, 165, 166, 170, 177, 223, 225 sq., 266-269, 318, 369-372.
Amazones : 229-237, 252, 269.
Anacharsis : 81-102, 371.
*Andreía* : 109-111.
androphages : 58, 208.
analogie : 241-242, 361.
ANAXAGORE : 241, 242 n. 1.
arc : 62-67.
archive : 289-291, 310.
ARISTOGORAS DE MILET : 63, 364.
ARISTOTE : 105, 218-219, 273, 344.
*Athanatízein* : 108-109, 117.
aporie : 69, 76-79, 212-215, 370.
Arès : 133, 184, 190, 192, 201-205, 215.
ARISTOPHANE : *Acharniens* : 284.
*Oiseaux* : 207.
*Thesmophories* : 273 n 3.
arpenteur : 209, 248, 345-349, 352-353, 368 (voir narrateur).
ARRIEN : 217.
Artabane : 56, 75.
Asie : 49-50, 53, 330, 349.
Athènes : 19, 30, 55, 57, 59, 68, 71, 75, 99, 158, 160, 169, 212, 216, 333-334.

Barbare : 64-65, 166, 173 n. 1, 213, 296, 329 sq., 354, 370.
BARTHÉLEMY (abbé) : 14.
Battos : 252-253.
BENARDETE, S. : 18, 335 n. 6.
BENVÉNISTE, É. : 39 n. 1, 90 n. 1, 124, 131-134, 135, 272.
BONNAUD, J.-B. (abbé) : 308-310, 374.
Boudins : 69, 189.
BOYANCÉ, P. : 95 n. 9, 111, 115 n. 1.
Cambyse : 62, 168, 180, 336-338, 342-343.
CERTEAU, M. de : 249, 259 n. 1, 297, 380.
chasse : 56, 60-63, 72, 171 sq., 185.
CICÉRON : 312, 380.
CLASTRES, P. : 161, 235 n. 2.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE : 100.
Cléomène : 183, 338, 342-343.
comparaison : 237-241.
contraintes narratives : 54-59, 212 (voir texte).
coire, croyable : 41, 300, 303.
faire-croire : 262, 268, 273, 275, 282, 283, 292, 301-302, 303, 305, 312, 317, 334, 342, 345, 357, 361, 367-368, 372, 377.
CTÉSIAS DE CNIDE : 62, 280, 305, 316, 373.
Cybèle : voir Mère des dieux.
Cyrus : 76, 180, 181, 287, 336, 338 n. 1.
Cyzique : 85, 88, 89, 93, 99, 126.

Darius : 50, 55, 56, 57, 65, 67, 69, 73, 78, 211, 251, 332.
débat perse : 285, 299, 302, 329-303.
Démarate : 177, 335, 340.
description : 259-268, 355-356.
*despótés* : 59, 136, 177, 185, 335-345 (voir pouvoir et tyran).
destinataire : 27, 82, 298 (voir narrateur et texte).
DETIENNE, M. : 29 n. 2, 104, 110, 143, 197, 311 n. 5.
divination : 140-148, 189.
digression : 246, 348-349.
dire : 274, 279, 290, 292-301.
Dionysos : 46, 83, 89, 90, 91, 92, 93, 94-99, 101, 126-127.

DREWS, R. : 284 n. 5, 297 n. 3, 340.
DUBY, G. : 366.
DUMÉZIL, G. : 25, 39, 54 n. 1, 102 n. 2, 136, 139, 141 n. 3, 175 n. 3, 179 n. 6, 202, 296 n. 1.
DUPRONT, A. : 274.
DURAND, J.-L. : 196.
DURKHEIM, É. : 161, 162.

écriture : 282-302, 311.
effets (des *Histoires*) : 14, 20, 243, 249, 266-267, 324 sq., 345 sq., 357, 359-363, 367, 379, 382.
Égypte : 16, 35, 36, 82 n. 2, 95, 96, 97, 103, 158, 159, 168, 190, 191, 201, 223, 226, 248, 251, 260, 281, 289-291, 295, 351-352, 361.
ELIADE, M. : 102, 120.
embaumement : 159 sq., 167, 169.
énonciation : 90, 121, 224, 262-268, 272 sq., 300-302 (voir narrateur).
*eschatiá* (confins, lointains) : 24, 31, 32, 33, 41, 154, 155, 244, 263-264.
*Éros* : 335-336.
éphèbe : 71, 72, 73, 232.
Éphore : 182, 327.
épopée : voire Prologue et Homère.
ESCHYLE : *Perses* : 64, 340-341.
*Prométhée enchaîné* : 31, 207 ; *Sept contre Thèbes* : 133.
esclave : 264, 338-340.
ESTIENNE, H. : 314-316, 373-374.
Éthiopiens Longue-Vie : 62, 94, 180, 190.
EURIPIDE : *Bacchantes* : 101.
*Cyclope* : 213.
Europe : 49-51, 53, 54.
expédition scythe : 26, 51, 52-79 (voir Darius).

FAYE, J.-P. : 290-291, 321 n. 2, 322-323.
femmes : 159, 169, 226, 229-237.
fiction : 12, 317, 381 (voir mûthos).
FINLEY, M. I. : 20, 170 n. 1, 276.
FLAVIUS JOSÈPHE : 306.
FOUCAULT, M. : 278, 279.
FRITZ, K. VON : 375-376.
frontière : 49, 73, 81-127, 151.
funérailles : 24, 148-170, 228, 262-264 (voir tombeau).
FURET, F. : 283, 323.

GARLAN, Y. : 66, 67, 68, 69.
GEINOZ (ABBÉ) : 313.
Gélons : 97, 258.
GENETTE, G. : 124 n. 1, 266.
GERNET, L. : 132, 138, 145, 157, 164 n. 1, 179.
Gerrhos : 153-154, 157, 263.
Gètes : 102 sq., 265 (voir Thraces).
GLOTZ, G. : 131, 134, 143, 179.
grille : 258, 324, 344, 359-363 (voir effets et texte).
GUÉRIN DU ROCHER (abbé) : 308-310.
guerres médiques : 15, 26, 55-59, 319, 376-379.
Gygès : 273, 337.

HAUVETTE A. : 17, 318, 374.
HAVELOCK, E. A. : 283 n. 1, 285 n. 4.
HÉCATÉE DE MILET : 48, 286, 304, 347, 365-366.
hellénocentrisme : 45, 354-355, 371.
Héraclès : 41-45, 192, 246.
héros : 150-153, 155.
HESTIA : 122, 135-141, 148.
HÉRODOTE : ethnographe : 17-19, 118-127, 209-210, 355, 373-379.
« historien des guerres médiques » : 17-19, 318-319, 373-379.
père de l'histoire : 12, 14, 18, 319, 333, 367, 380-382.
(voir menteur).
HÉSIODE : 42, 188, 244, 358.
HIPPOCRATE : 32, 48, 49, 182.
Histiée de Milet : 251, 334.
*hístōr* : 19, 272, 282, 364-372.
*historiē* : 13, 18, 275, 285, 322.
hoplites : 63-65, 69, 71, 269.
Hylaia : 42, 85, 87, 89.
HOMÈRE : 175, 178, 184, 195, 272, 285-286, 313, 322, 358.

Idanthyrse : 73, 154, 211, 215.
IMMERWAHR, H. : 18, 376, 378 n. 3.
Inde : 126 n. 1, 360-362.
inversion : 35, 47-48, 156, 168, 225-237, 245, 267.
Ionien : 106, 237, 256, 272, 312, 360, 364.
Issédons : 45, 48, 239.
Istros : 33, 34, 35, 76, 77, 81, 85, 241, 354.

JACOBY, F. : 17, 282 n. 4, 319, 366, 375.
JAUSS, H. : 14, 379 n. 1.
KANTOROWICZ, E. : 140.
*katúperthe* : 58, 356-357.

lait : 182, 184.
LEFORT, Cl. : 12, 343.
LEGRAND, Ph. : 12 n. 3.
LÉRY, J. de : 227, 249-250, 259, 260, 261, 274, 295, 296, 304, 315.
LÉVI-STRAUSS, Cl. : 255, 296.
Libye : 33, 48, 78 n. 4, 192, 195, 208, 255, 349, 350, 353, 357.
LINFORTH I. M. : 107, 108, 127, 254, 265.
LLOYD, G.E. : 237 n. 3, 241.
*logopoiós* : 304-305, 365 (voir menteur).
LORAUX, N. : 30, 160, 166 n. 4.
LUCIEN : 98, 130, 149, 201, 273, 284, 312.

mariage : 229-237.
MARROU, H.-I. : 12 n. 2.
Massagètes : 45, 180-181, 194, 198, 257.
menteur : 12, 14, 19, 304-316, 322, 373-375, 379-381.
Mère des dieux : 83, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 99, 100, 126-127, 256, 337.
miroir : 18, 19, 30, 127 n. 1, 330, 334, 359.
Miltiade : 341-342.
*mixopárthenos* : 42-43.
MOMIGLIANO, A. : 11, 14 n. 3, 53, 250, 290 n. 2, 320.
Muses : 13, 16, 285-286, 313, 322 (voir Prologue).
*mûthos* : 14, 295, 303-316, 318, 379-381.
mutiler : 157 sq., 169, 178-179, 338-339.
MYRES, J. : 17, 33, 49.

narrateur : 82, 96, 122, 127, 157, 248, 264, 298-302, 322, 345 sq., 367-369, 378 (voir énonciation).
NÉARQUE : 360-361.
NENCI, G. : 244, 247, 272 n. 2, 376 n. 5.
NICOLAS DE DAMAS : 219.
Nil : 33, 34, 35, 36, 241-242, 280, 290, 354.
nom propre : 251-259.
nomination : 258-259 (voir rhapsode).
nomade : 37-38, 40, 44, 46, 73, 76, 77, 135 sq., 147, 155, 156, 161, 163, 187, 199, 207-219, 325.
*Nomós* : 36, 59, 82, 92, 93, 126, 173, 177, 228, 304, 337, 339, 340, 360, 369 (voir frontière).
NORA, P. : 277.
*Nous* : 257, 260, 264, 295, 298-299, 369-372, 376.

œil : 15, 260-268, 295 ; *autopsie* : 272-279, 315.
Olbia : 84, 86, 89, 92, 93, 98, 99, 126.
Onésilos : 172.
oral : 266, 282-302.
oreille : 15, 294, 295, 302, 311 ; *akoé* : 279-282.
Ossète : 25, 136, 139, 141.
*ounómata* : 253-258.
OZOUF, J. : 283.

Périandre : 337, 338, 344, 345.
Périclès : 19, 68, 69, 216, 279 n. 2.
*périple* : 241, 347-348.
Perse (s) : 38, 59-68, 160, 167, 172, 180, 189, 191, 296, 329 sq. (voir pouvoir et *despótēs*).
plaisir : 311-313, 380.
PLASSART, A. : 71.
PLATON : *Cratyle* : 254 ; *Lachès* : 70 ; *Lois* : 183, 344 ; *République* : 115.
Pleistoros : 256.
PLUTARQUE : *Sur la Malignité d'Hérodote* : 306-307, 312.
POLO, M. : 248, 250, 259, 266, 274, 281, 298, 302, 366.
Pont : 55, 76-79.
*póros* : 74, 76-79, 259.
pouvoir : 37-38, 40, 56, 58-59, 129-185, 213, 215, 328-345, 370-371.
Prologue (des *Histoires*) : 13, 243, 248, 285-286, 297, 298, 313, 322, 348, 367-368.
PYTHAGORE : 102-125.

RIVIER, A. : 272-278.
rhapsode : 349-354, 364, 369, 379.
Roi : voir pouvoir et *despótēs*.

sacrifice : 28, 29, 55, 121, 133, 164, 187-205.
Salmoxis : 36, 102-127, 256, 262, 264, 268.
sang : 130, 131, 132, 133, 179, 181, 184, 195-196, 204, 235.
Sauromates : 49, 50, 58 (voir Amazones).
scalper : 173-175.
SEGALEN, V. : 297.
Scythes : *lógos* scythe : 23-30, 58, 324-327, 379 (voir texte).
origines : 38-46, 50, 209, 299-300.
jeunesse : 46, 72.
stratégie : 63 sq.
inventaire : 209-210.
ce qu'ils boivent : 182-184.
Rois : 129-185 (voir pouvoir).
Scythie : description : 31-38, 352-353, 355-357 (voir *eschatiâ*).
climat : 46-48, 245.
*sémaínein* : 352, 358, 368, 378.
serment : 130-135, 139, 140, 181.
Sésostris : 36, 37, 213.
Skylès : 81-102, 147, 371.
Soclès : 333-334.
source : 26, 29, 318, 321, 374 sq.
Sparte : 58, 65, 91, 150, 151, 160, 166-170, 177, 183, 334, 343.
STRABON : 63, 175, 182, 207, 229, 310.
strangulation : 163-164, 194-195.
symétrie : 27, 33, 35, 353, 370.
syssitie : 111-113, 115.
Taures : 172, 173, 240.
texte : 19, 23-30, 320 sq., 379, 382 (voir narrateur).
Thémistocle : 75, 288.
THÉVET, A. : 250, 304.
*Thôma* : 23, 243-249, 377.
Thraces : 105, 201, 204, 256, 399 n. 4 (voir Gètes).
THUCYDIDE : 14, 15, 16 n. 2, 74 n. 3, 218, 275-276, 282, 284, 286, 294-295, 303, 311, 319, 329, 360, 362, 373, 379.
tombeau : 149-156, 162, 214 (voir funérailles).
traduction : 28, 225, 249-259.
tragédie : 90, 92, 158, 168, 195, 340-342.
tyran : 214, 279 n. 2, 330-345.
vérité : 15, 18, 141 sq., 146, 147, 158, 309, 380.
VERNANT, J.-P. : 29, 137, 138, 139, 142, 153, 193.
VIDAL-NAQUET, P. : 64, 70, 72, 341.
VIVÈS, J.-L. : 308, 380.
vin : 130, 131, 132, 179-180, 181, 183, 184, 204.
VOLTAIRE : 14-16.
WATERS, K. : 333, 340.
XÉNOPHON : 170.
Xerxès : 55, 56, 57, 62, 75, 77, 172, 251, 258, 336 sq.

ILLUSTRATIONS

Hors-texte

entre les pages 10 et 11 :

*Hérodote, « historien des guerres médiques », couronné par les Muses.*
*Carte : la Scythie.*
*Guerrier scythe.*
*Char scythe.*
*La « naissance de l'histoire »...*

Dans le texte :

p. 34. *Représentation probable du monde d'Hérodote.*
p. 351. Carte : *« Étant admis que la Scythie est un carré... »*

PRÉFACE (1991) : *Le vieil Hérodote* 1

INTRODUCTION : *Le nom d'Hérodote* 11

PREMIÈRE PARTIE :
*Les Scythes imaginaires : espace, pouvoir et nomadisme* 21

INTRODUCTION : *Les Scythes d'Hérodote, le miroir scythe* 23

CHAPITRE 1 : *Où est la Scythie ?* 31
Qui sont les Scythes ? 38
CHAPITRE 2 : *Le chasseur chassé :* Póros *et Aporie* 53
Les contraintes narratives 54
Le chasseur chassé 59
Les "hoplites" perses 63
Se battre sans bataille 68
*Póros* et Aporie : histoire d'un égarement 76
CHAPITRE 3 : *Frontière et altérité* 81
Anacharsis et Skylès : parcours d'une transgression 82
Salmoxis : le Pythagore des Gètes 102
Frontière et altérité 126
CHAPITRE 4 : *Le corps du roi : espace et pouvoir* 129
Le corps malade 129
*Le sang du serment* 130
*Le corps du roi : Hestia et nomadisme* 135
*Comment produire la vérité ?* 141
Le corps mort : les funérailles des rois 148
*Mort et espace civique* 149
*Tombeau et* Eschatiá 153
*Mutiler, embaumer, etrangler* 157
*Les rois spartiates* 166
Le chef veut des têtes 171
*La chasse aux têtes* 171
*Une arithmétique de l'*aristeia : *boire du vin, boire du sang* 176

CHAPITRE 5 : *L'espace et les dieux : le bœuf "autocuiseur" et les "boissons" d'Arès* 187
Le bœuf 190
Les "boissons" d'Arès 201
CONCLUSION : *La question du nomadisme* 207
Pouvoir et espace 213
Les mots pour le dire 218

SECONDE PARTIE
*Hérodote, rhapsode et arpenteur* 221

INTRODUCTION : *Généraliser* 222

CHAPITRE 1 : *Une rhétorique de l'altérité* 224
Différence et inversion 224
La comparaison et l'analogie 237
La mesure du *thôma* 243
Traduire, nommer, classer 249
Décrire : voir et faire voir... 259
Le tiers exclu 268
CHAPITRE 2 : *L'œil et l'oreille* 271
J'ai vu, j'ai entendu 272
Entre l'écrit et l'oral 282
Je dis, j'écris 292
Le jeu de l'énonciation 298
*Mûthos* et plaisir ou *philomuthía* 303
Une nouvelle créance 313
CHAPITRE 3 : *Les* Histoires *comme représentation* 317
Une représentation du pouvoir ? 328
*Le pouvoir despotique* 335
Hérodote rhapsode et arpenteur 345
*L'arpenteur* 346
*Le rhapsode* 349
*L'ordre du discours* 354
Faire croire pour quoi : l'effet du texte ? 363
CONCLUSION : *L'histoire d'un partage* 373

INDEX 383

TABLE DES ILLUSTRATIONS 387

*Composé et achevé d'imprimer*
*par l'Imprimerie Floch*
*à Mayenne, le 28 octobre 1991.*
*Dépôt légal : octobre 1991.*
*1er dépôt légal : septembre 1980.*
*Numéro d'imprimeur : 31409.*
ISBN 2-07-021714-0 / Imprimé en France.